في أنواع البرهان

تصنيف الفاضل المحقق

يعقوب زاباريلا

توفي سنة 1589 م

في أنواع البرهـان

تصنيف الفاضل المحقق

يعقوب زاباريلا

توفي سنة 1589 م

إعداد وتنسيق

محمود نبيل الحنفي الأزهري

الفصل الأول: في أن البرهـان، بالمعنىٰ الدقيق، ليس جنسـًا، ولا تندرج تحته أنواع.

عظيمٌ هو الخلاف القـائم بين منطقيي هذه العصور حول أنواع البرهـان، فبالرغم من أن أرسطو، في المقالة الأولىٰ من «التحليلات الثانية» (كتاب البرهـــان)، قد عرض رأيه بوضوح تام، وهو الرأي الذي يتفق تمامـًا مع العقل، إلا أن العــرب، كما يبدو لي، قد أوجدوا في مسألة جليّة صعوبةً غير متوقعة علىٰ جميع المفسرين اليونانيين.

وبما أننا بصـدد الحديث عن هذا الأمر، فسوف نلتزم بهذا الترتيب توخيـًا لسهولة التعلم: أولاً، سـنشـرح بإيجاز ما قاله أرسـطو في هذا الصـدد، ثم سـننظر فرداً فرداً في الصعوبات والشكوك التي نشأت في هذه المسألة، وسنفحص آراء الآخرين، وأخيراً، سنعرض رأينا الخاص، ونجتهد في بيانه وإثباته وتخليصه من كل إشكال.

وقبل كل شيء، يجب أن نقرر حقيقةً – لم ينكرها أحدٌ قط – وهي أن البرهـــان لا يُسمىٰ جنسـًا بالمعنىٰ الحقيقي، ولا تندرج تحته أنواعٌ حقيقيـــة، إذ إنه ليس أمراً عامـًا يُقـال بالتواطؤ علىٰ أنواع متعـددة تُتلقىٰ بالمشاركة، بل هو من قبيـل الأشياء التي تُقال بنسبةٍ إلىٰ أصلٍ واحد، وهو ما يسميه فلاسفتنا بالأمر «المشكك» (analogue) بأدق تعبير.

فهناك برهانٌ معين هو الرئيس والأسمىٰ، وإليه يرجع اسم البرهـان أولاً وبالذات، وهناك براهين أخرىٰ من الدرجة الثانية، ويُطلق عليها هذا الاسـم بمعناه نفسـه لسـببٍ وجيه، نظراً لاعتمادها علىٰ ذلك البرهـان الأول ومشاركتها في بعض شروطه: ومن هنا جاء أن اسـم البرهـــان، لكونه مُحاكيـًا ومشـتقـًا، لا يدل علىٰ تمام ذلك المعنىٰ العام

المعروف لدينا، ولذلك يسمونه اسمًا مشككًا، ولكنه لا يصدق إلا علىٰ برهان المرتبة الأولىٰ، الذي جرت العادة لهذا السبب أن يُسمىٰ «برهانًا» علىٰ الإطلاق، لأن اسم البرهان إذا أُطلق هكذا دون قيد فإنه ينصرف إليه. أما بالنسبة للبراهين الأخرىٰ، فلا يُطلق عليها الاسم بإطلاق، بل مع إضافةٍ ما، كما عندما نقول «البرهان علىٰ الأثر» (برهان الإنّ)، أو أي تعبير مماثل.

وعلىٰ هذا النحو، عندما نقول بلفظ مطلق «حكيم»، فإننا نعني الفيلسوف وحده، لا القانوني ولا الطبيب، إذ إننا نقول «هو قانوني حكيم» أو «هو طبيب حكيم»، لكننا لا نقول عنه بإطلاق «إنه حكيم».

ولذلك فإن أرسطو، حينما شرع في معالجة هذا الموضوع في بداية «التحليلات الأولىٰ» (كتاب القياس)، إنما قصد البرهان الأولي، وعنه بدأ يتحدث في «التحليلات الثانية»، لا عن الجنس المشترك لجميع البراهين، فذلك البرهان (الأولي) يتطلب شروطًا أكثر، ويشتمل علىٰ كل تلك الخصائص التي عددها أرسطو بدقة.

أما البراهين الأخرىٰ من الدرجة الثانية، فليس لها شرطٌ خاص بها يجعلها تُسمىٰ براهين، بل بقدر مشاركتها في شروط معينة من البرهان الأولي، تُسمىٰ أيضًا براهين بالمشاركة في الاسم، ولكن بقدر افتقارها لبعض تلك الشروط، تُسمىٰ من تلك الحيثية براهين من الدرجة الثانية، وبإضافة قيدٍ عليها، لا براهين بإطلاق. وإذا وُجد في أي منها شرطٌ يوجب تسميتها براهين، فإن ذلك يكون عن طريق المشاركة، ومع ذلك فليس لها شرط يخصها، إلا إذا غابت عنها الشروط الأخرىٰ.

ومن هنا نتبين لِمَ لم يُعلّم أرسطو إلا شروط البرهان الأولي، إذ أدرجها تحت البراهين العامة، لأنه إذا حضرت جميع الشروط العامة، فإنها تشكل البرهان الأسمىٰ،

أما إذا لم تحضر كلها، بل حضر بعضها فقط، فإنها تنتج برهانًا آخر من الدرجة الثانية، والذي يُقدم بوصفه مشاركًا نظراً لتمام البرهان الأكمل.

ويترتب علىٰ ذلك، أنه يمكن لاحقًا نقل بناء البراهين الأخرىٰ الأدنىٰ مرتبة علىٰ نحو متسق، تمامًا كما لو أن شخصًا ما قد يُعلّم فن البناء، فإنه سيعلّم بالتأكيد بناء البيت الأكمل، لا غيره مما قد يبنيه شخص آخر لاحقًا – بيتًا أقل كمالاً وغير تام من جميع الوجوه – كما سيكون قادراً أيضًا علىٰ بناء تلك البيوت الناقصة، وبسبب ذلك قد يجد فيها شروطًا أقل مما في البيت الأكمل.

الفصل الثاني: كيف تنشأ سائر البراهين من المرتبة الثانية نتيجة نقص في بعض الشروط.

وبما أن الأمر كذلك، وبالتعداد الموجز لها، فإن جميع شروط البرهـــان هي التي يجب بسطها، لكي نرىٰ من أي نقـــص تنشأ براهين المرتبة الثانيـــة: فبقدر ما يمكن أن يوجد من نقائص، بقدر ما ستُعرف لدينا أنواع أو درجات البرهـان الجلية والظاهرة.

لقد أورد أرسطو شروط البرهـــان في موضعين: الموضع الأول هو الفصل الثاني من المقالة الأولىٰ من كتـــاب «التحليلات الثانيـــة» (البرهـــان)، والموضـــع الآخر هو الفصل الرابع مع الفصلين تابعـًا في المقالة الثانية نفسه.

وفي الحقيقة، فقد عُددت في الفصـل الثاني جميع الشـروط تقريبـًا، والتي لا يُطلب غيرها لقوام البرهـــان الأتم، إذ إن تلك الشـروط التي عُددت في الفصـل الرابع ليسـت سوىٰ تلك الشروط التي، بصدورها عن البرهـــان المذكور آنفـًا، صرَّح بها أرسطو فقط لتيسـير اكتشـافها، إذ بدون هذه الشـروط لا يمكن العثور علىٰ أي منها، لأن المبادئ لا يمكن أن تكون صادقة، وأولية، وأعرف، وأقدم، وعللاً للنتيجة، ما لم تكن «مقولة علىٰ الكل»، و «بذاتها»، وكلية – أي ما لم تكن ضرورية غاية الضرورة. وهو ما صرَّح به ابن رشد بوضوح في شرحه علىٰ المقالة الثانية من الكتاب الثـامن من كتاب البرهـان: حيث يقول إن أرسـطو قد بَيَّن بالفعل في الفصـل الثاني أن مبادئ البرهـــان هي أعرف، وغير متوسطة، وضـرورية، علىٰ الرغم من أن أرسطو في ذلك الفصـل الثاني لم يقل شيئـًا عن كون المبادئ ضرورية.

فقد أدرك ابن رشد أن المبادئ لا يمكن أن تكون صادقة، وغير متوسطة، وعللاً، ما لم تكن ضرورية غاية الضرورة، ولذلك فإن أرسطو في ذلك الفصل الثاني نفسه يُعَلِّم أن المبادئ ضرورية، ثم يضيف أنها بذاتها، ومقولة علىٰ الكل، وكلية، ويوضح ذلك بجلاء في الفصل الرابع والفصلين اللذين يليه.

ومن ثمَّ، أضاف ابن رشد في الموضع نفسه أن هذه الشروط تنبثق عن تلك الشروط الأخرىٰ كما تنبثق عن أساسها، لأنها متضمنة فيها، ذلك لأن الشرط الأول (الصادقة) مقيد بالشروط التالية بنوع من الصدق الذي يُسمىٰ ضرورياً. ولهذا السبب، نرىٰ، كما سنوضح، أن أرسطو – عند بيانه لنقص الشروط الذي تنشأ عنه براهين الدرجة الثانية – لم ينظر إلا في تلك الشروط التي وُضعت في الفصل الثاني، لا تلك التي في الفصل الرابع، لأنه ذكر أن الأخيرة ليست مختلفة عن الأولىٰ، بل هي متضمنة فيها.

ولذلك، سنقوم نحن أيضاً ببسط تلك الشروط واحداً تلو الآخر، والتي يمكن من خلالها العثور علىٰ براهين الدرجة الثانية.

لقد ذكر أرسطو أن خمسة شروط مطلوبة في مبادئ البرهان الأكمل: وهي أن تكون صادقة، وغير متوسطة، وأقدم، وأعرف، وعللاً للنتيجة – أي عللاً للوجود، لأن كل هذه الشروط تخص المبادئ أيضاً دون اعتبار من ذهننا، ولكن يُشترط في ذهننا أن تكون لدينا مبادئ أعرف من النتائج، وأن تكون عللاً لنا لمعرفة النتيجة. فإن ذلك الشرط الأخير [العلة] يحمل كلا المعنيين، الوجود والمعرفة، وقد أضافه أرسطو ليعبر بوضوح أكثر عن معنىٰ هذين الشرطين السابقين [غير المتوسطة، والأقدم]؛ لأنهما قد تكون الأشياء أعرف، ومع ذلك لا تكون عللاً لمعرفة النتيجة، وقد تكون أسبق بالطبيعة، ومع ذلك لا تكون عللاً للوجود، فحركة الحجر أعرف عندنا من المحرك

الأول الأزلي، ومع ذلك فهي ليست بالنسبة لنا علةً لمعرفة المحرك الأول، ومع ذلك سنقول إن التناغم وحركة الحركة الأولىٰ أسبق من الحركة الصرفة للعناصر. قال أرسطو إن المبادئ يجب أن تكون أعرف، لكي تكون عللاً للمعرفة، وأسبق، لكي تكون عللاً للوجود.

ومن بين هذه الشروط، فإن تلك التي تتعلق بذهن المبرهن يجب أن تنتمي إلىٰ كل برهان، أيًا كانت مرتبته. فسواء تم البرهان من الأثر إلىٰ العلة، أو من العلة إلىٰ الأثر، أو بأي طريقة أخرىٰ لأجل المعرفة، يجب أن تكون المقدمات أعرف عندنا من النتيجة، وعللاً لمعرفة النتيجة، وإلا كان البرهان عديم الفائدة، ولا يستحق اسم البرهان. وتبقىٰ ثلاثة شروط، لا تتعلق بذهننا، بل تنتمي إلىٰ الشيء نفسه: وهي أن تكون المبادئ صادقة، وأن تكون أوائل - أي مباشرة (بلا واسطة) - وأن تكون عللاً للشيء المبرهن عليه: وقد أضفنا أنها تكون أسبق بالطبيعة، لأنها بلا شك أسبق، إذا كانت عللاً. والشرط الأول في الواقع لا يمكن أن يغيب عن أي برهان، سواء كان أوليًا أو من المرتبة الثانية: إذ يجب أن يتألف كل برهان من مقدمات صادقة، وإلا فلن يسميه أحد برهانًا: وبالفعل، لا يُشترط الصدق في مقدمات أي برهان فحسب، بل يُشترط أيضًا ذلك النوع من الصدق الذي يسمىٰ الضرورة؛ لأن اسم البرهان يشير جليًا إلىٰ حجة ضرورية، وحجة قوامها مقدمات ضرورية: وجميع الناس يفهمون باسم البرهان مثل هذا الاستدلال.

ولذلك، فإن الشرط المشترك لجميع البراهين هو أن تتألف من مقدمات صادقة وضرورية: فإذا اختل هذا الشرط، فلا يتحقق أي قدر من البرهان علىٰ الإطلاق.

يتبقىٰ شـــرطان، إذا غاب أحدهما، نُتِج برهان ثانوي، لا يبين إلا «أنّ» الشـــيء موجود، لا «لِمَ» هو موجود، وهو ما نبذه أرســـطو في الفصـــل الأول من المقالة الأولىٰ من «التحليلات الثانية»: فإما أن تكون المبادئ صادقة، ومع ذلك لا تكون عللاً للشيء، بل هي آثار له – وهذا يسمىٰ البرهـان بالعلامة، أو البرهـان من الأثر: لأنهم يبينون العلة المجهولة من أثر معلوم.

ولكن علىٰ العكس من ذلك، هناك علل للشـــيء المبرهن عليه، لكنها ليســـت مباشـــرة: ويقال إن المبادئ علل للنتيجة، عندما يكون الحد الأوســـط هو علة الطرف الأكبر، كما يقول أرســـطو هناك. ولذلك إذا كان الأوســـط هو العلة القريبة لذلك الأثر، كانت المقدمة الكبرىٰ أولية ومباشرة، ومن هنا يأتي البرهـان الأتم، والذي يسمىٰ برهان «لِمَ» (propter quid)؛ لأن حدّه الأوسـط هو العلة، وهو العلة القريبة والمباشـرة، وهو ما يسميه أرسطو هناك أيضـاً بالعلة الأولىٰ – ليست بالطبع الأولىٰ بالنسبة للعلل وفقـاً للطبيعة (لأنها بهذا المعنىٰ تكون العلة الأبعد، وهو ما لا يقصـــده أرســـطو في الاعتبار الأول للأثر): فإذا كانت قريبة، فمن الواضـــح أن تلك العلل التي هي أوائل تُستبعد من العلل الأبعد.

ولذلك يثبت هذان البرهـانان: أحدهما برهان «لِمَ»، وهو من المرتبة الأولىٰ، وهو أكمل البراهين، ولا ينقصـه أي شـرط، والآخر، إذا غاب أي من شـروطه، لا يعود يبين «لِمَ» الشيء، بل يبين فقط «أنّ» الشيء موجود: ولذلك يوجد نوعان من البرهـــان عند أرســـطو، أحدهما نبرهن به من أثر أعرف علىٰ علة مجهولة، والآخر نبرهن به من علة بعيدة علىٰ الأثر.

الفصل الثالث: في البرهـان من علة بعيدة.

علاوة علىٰ ذلك، يعلّم أرسـطو أن البرهـــان من علة بعيدة يُصـاغ دائمـًا بشـكل سلبي، وفي الشكل الثاني، في ضرب «كامينيس» (Camenes)، الذي يقتضي منطقه أنه بما أن العلة البعيدة هي في الغالب أعم من الأثر، فإنه بوضعها لا يوضع الأثر بالضرورة، وبالتالي لا يمكن إعطاء إثبات فعلي: ولكن عندما تُرفع تلك العلة البعيدة، يُرفع الأثر بالضرورة: ولذلك فإن الحجة صحيحة دائمـًا، والتي يُستنتج بها من سلب العلة سلب الأثر.

ولذلك يجب أن يكون القياس في الشـكل الثاني، وهو ما يمكننا إظهاره بسـهولة: ففي كل برهان يجب أن تكون هناك ثلاثة حدود، بما أن كل برهان هو قياس.

وبالتالي سـتكون الحدود هي: العلة، والأثر، والموضـوع كحد ثالث، حيث يتضـمنهما معـًا، أو يُسـلبان عنه معـًا: والعلة البعيدة نفسـها، بوصـفها الطرف الأكبر، والموضوع بوصفه الطرف الأصغر: وبافتراض سلب العلة عن ذلك الموضوع، نستنتج من ذلك نفسه سلب الأثر. وفي المقدمة الكبرىٰ، من الواضح أن الحد الأوسط يوضع مع العلة، وبالتالي مع العلة القصوىٰ، والأثر، الذي سيكون الأكبر، يجب بالضرورة أن يكـون موجبـًا: ومن سلبه لا يمكـن جعـل الأثر والعلة إثباتـًا فعليـًا، لأن الأثر لا يكون بسلب تلك العلة: ولكن إذا لم تكن العلة الكبرىٰ كلية، فمن الضروري أن تُحمل العلة علىٰ الأثر، لا الأثر علىٰ العلة – علىٰ الرغم من أن العلة تمتد بشـكل أوسـع من الأثر، هكذا لا يمكن حمل الأثر علىٰ علة كليـة: ولكـن من المؤكد أنه كلما حُمِل الأوسط في المقدمة الكبرىٰ، فإنه يكون الشـكل الثاني، ولذلك، بالنظر إلىٰ المقدمة الكبرىٰ، فمن

الضروري أن يكون القياس في الشكل الثاني. وقد أظهرنا الشيء نفسه أيضاً بالنظر إلىٰ الصغرىٰ، لأننا قلنا إنه من مثل هذه العلة يكون الأثر.

لا يمكن إثبات ذلك إيجاباً، بل سلباً فقط، وبناءً عليه ستكون النتيجة سالبة، ومن ثم ستكون المقدمة الأخرىٰ سالبة أيضاً-ليست الكبرىٰ (لأننا بيّنا وجوب كونها موجبة)، بل الصغرىٰ. والمقدمة الصغرىٰ السالبة لا محل لها إلا في الشكل الثاني - وهذا الأمر ذاته يوضح ذلك: إذ إننا نروم، من خلال سلب علة الموضوع، استنتاج سلب معلول الموضوع نفسه، ولكن في مثل هذا البرهان، توضع العلة والموضوع في المقدمة الصغرىٰ: ولذلك تكون تلك المقدمة سالبة بالضرورة. وكل هذه الأمور جليّة في المثال ذاته الذي يسوقه أرسطو هناك: إذ يبيّن أن الجدار لا يتنفس لأنه ليس حيواناً، ومن ثم يكون الحد الأوسط هو «حيوان»، والموضوع هو «الجدار»، والطرف الأكبر هو «التنفس». والمقدمة الصغرىٰ، المؤلفة من «حيوان» و «جدار»، لا يمكن إلا أن تكون سالبة-أي: «لا جدار حيوان»، أما الكبرىٰ فلا يمكن إلا أن تكون: «كل متنفس حيوان»، ولو كانت غير ذلك لكانت النتيجة باطلة، إذ ليس كل حيوان يتنفس. وبناءً عليه، لا يمكن صياغة قياس منطقي من هذه العناصر بأي طريقة أخرىٰ الحدود مما هي عليه في الشكل الثاني، «كامينيس» (Camenes).

ومن الواضح، علاوة علىٰ ذلك، أن الحيوان علة بعيدة للتنفس، وهو أعم من التنفس (إذ يوجد من الحيوان ما لا يتنفس). أما العلة القريبة للتنفس فهي الرئة، وهي تنعكس مع المعلول كلياً: فكل كائن يتنفس له رئتان، وكل من له رئتان يتنفس.

وهذا هو مذهب أرسطو بشأن برهان «الإنّ» (quod) من خلال العلة البعيدة، وهو ما أوضحه ابن رشد والإسكندر أوضح بيان، غير أن اليونانيين الآخرين،

ثامسطيوس ويحيىٰ النحوي، قد أخطأوا في تفسير تلك الفقرة، زاعمين أن القياس المستمد من علة بعيدة يمكن أن ينعقد إيجابًا في الشكل الأول تمامًا كما ينعقد سلبًا في الشكل الثاني، وأن هذا كان مذهب أرسطو في ذلك الموضع. وخطؤهم هذا – الذي شاركهم فيه الفارابي – قد فنده ابن رشد هناك بقوة، وهو ما يمكننا قراءته، ولدينا في ذلك الموضع أيضًا [رد] يحيىٰ النحوي الدقيق.

مناظرة ضد رأي ابن رشد وألكسندر. ولكن مما يقوله ابن رشد هناك، يسهل علىٰ أي شخص استنباط إجابة لجميع الحجج التي يسوقها يحيىٰ النحوي ضد ألكسندر، بل إن من كلمات أرسطو ذاتها يمكن لأي شخص أن يكتشف خطأ يحيىٰ بسهولة تامة.

لذا، سوف نكف عن هذه المنازعة في الوقت الحاضر، وتكفي حجة واحدة من حجج يحيىٰ التي يعتمد عليها بشكل أساسي: وهي أن الأسباب البعيدة تُفترض بحيث تكون متلازمة بالضرورة مع معلولاتها وتتكافأ معها، ومن ثم يُسمح انطلاقًا منها في الشكل الأول باستنتاج المعلول إيجابًا: ولذلك كان ينبغي لأرسطو أن يُبين كيف أن البرهان المستمد من سبب بعيد لا يكون في الشكل الأول، بل يُصاغ في الشكل الثاني.

وقد فند ابن رشد هذه الحجة بشكل جيد للغاية، فهو لا ينكر وجود مثل هذه الأسباب، لكنه يقول إن ذلك لا يحدث إلا نادراً، وبالتالي لم يكن من الواجب علىٰ أرسطو النظر فيها، لأن الأشياء التي تحدث نادراً تقع بالعرض ولا محل لها في العلوم. لذلك، لم يعتنِ أرسطو إلا بما هو دائم، وقال إن البرهان الذي يتألف من سبب بعيد.

إن العلة تُصاغ دائمًا في الشكل الثاني، فليس لمجرد أن العلة البعيدة أعم من المعلول أو مساوية له – كما يحدث أحيانًا – فإنه يمكننا دائمًا الاستدلال منها سلبًا علىٰ المعلول، كما قلنا: لأنه متىٰ سُلبت العلة عن موضوع ما، استُنتج من ذلك سلب

المعلول عن الموضـوع نفسـه. أما من وضـع مثل هذه العلة، فلا يمكن دائمًا اسـتنتاج وضع المعلول، بل إن ذلك يقع نادرًا، ولذلك لم يحتج أرسطو للنظر فيه.

وإن قول أرسطو بأن مثل هذا البرهـــان يُصاغ دائمًا في الشكل الثاني، وعدم قوله كلمة واحدة عن الشكل الأول، هو أمر في غاية الوضوح لمن يقرأ ذلك الموضع.

أما التفسير الذي يأتي به اليونانيون لتلك الكلمـات فهو من التهـافت بحيث يمكن لأي لبيب أن يدرك بطلانه من تلقاء نفسه.

الفصل الرابع: في البرهان القائم علىٰ المعلول.

أما النوع الآخر من البرهان، وهو برهان «الإن» (برهان أن الشيء موجود)، الذي ينتقل من المعلول إلىٰ العلة، فيجب ملاحظة ما شرحناه الآن عن النوع الآخر، والمأخوذ عن ابن رشد في شرحه (97) علىٰ المقالة الأولىٰ من «كتاب البرهان».

وإني لأعجب لجهل الكثيرين ممن يدرسون المنطق بهذا، إذ يظنون أن هذا البرهان يتألف من حدين فقط: المعلول والعلة - كما لو قلنا: «هناك دخان، إذن هناك نار»، أو «هناك كون (استحالة)، إذن هناك مادة أولىٰ». ومع ذلك، يجب بالضرورة أن يتألف من ثلاثة حدود، بما أن كل برهان هو قياس، إذ لا بد من موضوع ثالث يحلان فيه معًا، وهو في البرهان يمثل الطرف الأصغر. فمن واقع قبولنا بأن هذا المعلول يحل في ذلك الموضوع، نستنتج أن علة هذا المعلول تحل في الموضوع نفسه أيضًا، ليس لأننا توصلنا لمعرفة تلك العلة من المعلول، بل لأن هذين الاثنين (العلة والمعلول) متلازمان علىٰ الدوام، ومن ثم، فمن أحدهما الأجلىٰ حضورًا نستنتج حضور الآخر الذي لم نكن نعرفه. وبناءً علىٰ ذلك، عندما يكون المعلول أعرف والعلة أجهل، فإننا نبين أن علة ما موجودة في شيء ما لأن المعلول موجود فيه، فعلىٰ سبيل المثال: أن المادة موجودة في الجسم الطبيعي لأن «الكون» موجود فيه، وأن الجسم الطبيعي له محرك خارجي بما أنه يُقال إنه في حركة أبدية. ومثل هذه هي كل الأمثلة التي أوردها أرسطو لبيان هذا البرهان في الفصل العاشر من المقالة الأولىٰ من «كتاب البرهان».

فإنهم يبينون أن الشكل الكروي يخص القمر، لأن القمر يتلقىٰ الضوء من الشمس علىٰ دفعات، وأن الكواكب السيارة قريبة لأنها لا تومض - كما لو كان القرب هو علة

عدم الوميض، والشـكل الكروي للقمر هو علة تلقي الضـوء علىٰ دفعات. ولذلك، يمكن دائمـاً صياغة هذا البرهـان في الشكل الأول وبطريقة موجبة – إذ يكمن استخدامه الرئيسي في الفلسفة هنا، كما يمكن صياغته أيضـاً بطريقة سالبة وفي الشكل الثاني، إذا بينا أن العلة لا تحل في موضـوع ما لأن المعلول لا يحل في الموضـوع نفسـه. أما النقاط الأخرىٰ الكثيرة المتعلقة بهذا البرهـان، فسنبينها لاحقـاً في كتابنا «**في الرجوع**».

الفصل الخامس: في أنه لا يوجد نوع ثالث من برهان «الإنّ».

قد يتساءل سائل هنا: لمَ لا يوجد أيضـاً نوع ثالث من برهان الإنّ (quod)، وهو النوع الذي يتكـون من القصور المتزامن لـكلا الشرطين: إذ بما أنه قد وُجد برهانٌ من علة بعيدة، وهو ما ينقصه ذلك الشرط، أعني أن يكون من المقدمات المباشرة، ووُجد برهانٌ من معلول مباشر، وهو ما ينقصه الشرط الآخر، أعني أن يكون من العلل، فلماذا لا يوجد نوعٌ آخر ينقصه كلاهما، وهو البرهان الذي يكون من معلول بعيد؟

يمكننا أن نسوق سببين لعدم ذكر أرسطو لمثل هذا البرهان: الأول، يمكننا القول إن فيه من النقص ما جعله يُعرض عنه، ولاسيما وأنه لو أُقرّ مثل هذا النمط من البرهان، لكان بإمكاننا استنباطه بسهولة مما ذكره حول النوعين الآخرين، وذلك عبر الجمع بين النقصين، كما قيل. ومع ذلك، يبدو لي من الأفضل أن نقول إن أرسطو لم يتطرق لبرهانٍ من هذا القبيل لكونه غير مستعمل في العلوم، ذلك أن المعلول مرتبطٌ بعلته القريبة لدرجة أن المعلول نفسه معروف لنا، فإنه يُعرِّفنا أيضـاً بما هو متصل به اتصالاً مباشراً. وشيء مشابه لهذا جرت العادة بحدوثه في الأشياء التي نبصرها: فبينما ننظر إلىٰ شيء ما، نعتاد أيضـاً رؤية شيء آخر يجاوره، حتىٰ وإن لم نكن ننظر إليه، لكننا لا نتبين من ذلك الفحص شيئاً آخر أكثر بعداً. وكذلك يبدو أن المعلول المحسوس قادر علىٰ الدلالة علىٰ علة قريبة منه، لا الدلالة علىٰ علة بعيدة إلا إذا دلّ أولاً علىٰ القريبة.

ولهذا قال أرسطو في الموضع المذكور إن المقدمة الكبرىٰ في البرهان بالمعلول [برهان «إنَّ»] معروفة بذاتها، أي معروفة بالحس والاستقراء، فلما كانت العلة القريبة فيها تُحمَل علىٰ معلولها الخاص، فهي مقدمة مباشرة ولا يمكن البرهنة عليها.

أما ثامسطيوس، فقد ابتدع نوعاً آخر من برهان «إنَّ»، لم يذكره أرسطو، ووضعه كنوع ثالث بجانب النوعين اللذين شرحناهما مع أرسطو، ويقول إن هذا النوع لا يكون من المعلول إلىٰ العلة، ولا من العلة إلىٰ المعلولات، بل من معلول إلىٰ معلول: أي عندما يصدر عن نفس العلة معلولان متساويان، لا يكون أحدهما علة للآخر، فبإمكاننا البرهنة علىٰ أحدهما بواسطة الآخر، وسيكون برهاناً ليس من المتقدم ولا من المتأخر، بل من المساوِي إلىٰ المساوِي، لأنه سيكون حجة ضرورية ومؤلفة من مقدمات ضرورية.

وهو يسوق هذا المثال: الحمىٰ التعفنية هي سبب لعدم انتظام النبض ولحرارة معينة في المريض - هذان العرضان هما علامتان لتلك الحمىٰ ويتبادلان الانعكاس، فلا أحدهما علة للآخر، بل هما معلولان متساويان صادران عن العلة نفسها. لذلك، إذا استنتجنا من حقيقة وجود مثل هذه الحرارة في المريض أن عدم انتظام النبض موجود أيضاً، فسيكون ذلك برهان «إنَّ»، وهو نوع ثالث من هذا القبيل، من معلول إلىٰ معلول.

وهذا الرأي لثامسطيوس يفنده ابن رشد، ولسبب وجيه، إذ لا ينبغي قبوله ولا تشريفه باسم البرهان. لأننا نلاحظ أن أرسطو في كتاب «البرهان» لم يُسَمِّ شيئاً برهاناً إلا ما كان فيه انتقال إما من العلة إلىٰ المعلول أو من المعلول إلىٰ العلة، لأن المسار يكون بين أشياء متصلة اتصالاً ذاتياً، ولم يشأ حتىٰ تسمية أي قياس آخر في تلك الكتب. وحيث لا يوجد اتصال ذاتي، يوجد ما هو عرضي، وهو أبعد ما يكون عن طبيعة البرهان - خاصة عندما يكون الاتصال العرضي في صلب المقدمة الكبرىٰ، التي تحتوي علىٰ الحد الأكبر والحد الأوسط، واللذين يُقال إن كل مسار البرهان يكون

بالانتقـــال من أحدهما إلىٰ الآخر. لكـــن هذا يقع بوضوح في قيـــاس ثامسطيوس: فإن المقدمة الكبرىٰ هي بالفعل كلية، لكنها ليست بذاتها، لأن أيـًا من المعلولين لا يُؤخذ في تعريف الآخر، ولذلك فهي ضـرورية بالفعل، ولكن بالعرض؛ لأن الضـرورة لا تأتي من أي من الحدين، بل بســبب ثالث: إذ يقال إن الحمل ضــروري فقط بقدر ما يُنتج كل معلول عن العلة نفسها، ويحدث أن كلاهما ينبع من نفس العلة التي ينبع منها الآخر.

لذلك يوجد اتصــال عرضــي في المقدمة الكبرىٰ – وهي التي ركز أرســطو انتباهه عليها، إما وحدها أو بشكل رئيسي، عند تحديد شروط البرهـان، كما بينا في مكان آخر. ومن ثم، فإن مثل هذا القياس لا يُعد من بين البراهين.

الفصل السادس: في استجماع عدد أنواع البرهان، وعرض الصعوبات الناشئة في كل منها.

بما أنه من المؤكد عند أرسطو، ولا ريب فيه، أن ما لا يستحق اسم البرهان أي قياس لا يوجد فيه انتقال لا من العلة إلىٰ المعلول ولا من المعلول إلىٰ العلة، فيمكننا، من خلال ما قلناه (الأمور التي كانت معروفة لأرسطو)، أن نستجمع أنواع البرهان:

فإما أن ينتقل المرء من العلة إلىٰ المعلول، أو من المعلول إلىٰ العلة. والعلة إما أن تكون قريبة أو بعيدة: فإذا كانت العلة قريبة، كان البرهان برهاناً لمّياً (propter quid)، وهو الأكمل وفي المرتبة الأولىٰ، ويُطلق عليه ببساطة «البرهان»، أما إذا كان مستمداً من علة بعيدة، فهو برهان يُفيد العلم بـ «أنَّ» الشيء موجود فحسب (it is)، لا «لِمَ» هو موجود (why it is).

وبالمثل، إذا انتقلنا من المعلول إلىٰ العلة، فإننا لا نُقرر شيئاً سوىٰ وجود الشيء.

وبناءً علىٰ ذلك، ثمة نوعان أسميان للبرهان، أحدهما يُسمىٰ برهان «لِمَ» (propter quid)، والآخر برهان «أنَّ» (quod)، فالأول يستوفي بالفعل جميع شروط البرهان التي وضعها أرسطو، ولذلك يُسمىٰ بالأكمل، أما الآخر فلا يستوفيها جميعاً، بل يفتقر إلىٰ بعضها، إذ ثمة شرطان يمكن أن يغيبا مع بقاء اسم البرهان عليه.

ومن هنا، ينقسم هذا الأخير لاحقاً إلىٰ نوعين: أحدهما يُبين المعلول من خلال علة بعيدة لا مباشرة، والآخر يُبين من خلال حد أوسط مباشر، لا علة المعلول بقدر ما يُبين العلة من خلال المعلول، ولذلك لا يُقرر أي من هذين النوعين برهان «لِمَ»، لأن برهان «لِمَ» (كما يقول أرسطو) يتم من خلال العلة الأولىٰ.

ولا أجد أنواعـًا أخرىٰ من البرهـــان سوىٰ هذه، وهذا البيان الذي بسطتُه لا أشك في كونه صادقـًا تمام الصدق، وسيكون (ما لم أكن مخطئـًا) الآن أكثر وضوحـًا ويقينـًا للجميع، حينما نعرض ونحل المشكلات التي يشوش بها الآخرون علىٰ هذه الحقيقة ويطمسونها.

وهنا تنشـأ صـعوبة مزدوجة: إحداهما تتعلق ببرهان «الإنّ»، والأخرىٰ تتعلق ببرهان «اللِّم».

فقد أنكر ابن سينا أن يكون برهـــان «الإنّ» برهانـًا، وهـــو ما جادله فيه ابن رشد ببراعة في الشـرح الخامس والتسـعين علىٰ المقالة الأولىٰ من كتاب «البرهـــان»، وفي «المسائل المنطقية»، المسألة الخامسة عشرة.

أما فيما يخص برهان «اللِّم»، فإن الجميع في عصـرنا يقولون بوجود نوعين منه: أحدهما، كما يقولون، لا يبيّن إلا «اللِّم» فحسـب، والآخر يبيّن كلاً من «اللِّم» و «الإنّ» معـًا، ولذلك يطلقون علىٰ الأخير البرهان الأتمّ، وعلىٰ الأول برهان «اللِّم» فقط.

وكان **ابن رشـد هو واضـع هذا المذهب**، افترض ثلاثة أنواع من البرهـــان تتمايز بحسب نوع المسألة التي يطرحها كل منها: أحدها يبيّن «الإنّية» فقط (أنَّ الشيء كـائن)، والآخر يبيّن «اللِمّية» فقط، وهو ما يسـميه برهان العلة وحدها، والثالث يبيّن الأمرين معـًا، وهو ما يسميه البرهـان المطلق.

وسوف ننظر في هذه الصعوبة لاحقـًا، أما أولاً فيجب أن نتحدث عن «برهان الإنّ» (quod) وعن رأي ابن سينا، بوصفه أمراً أيسر ويمكن الفراغ منه بكلمات أقل.

الفصل السابع: في أن البرهـان بالمعلول أشرف بكثير من البرهـان بالعلة البعيدة.

وقبل كل شيء، يجب أن يُعلم أننا إذا قارنا بين نوعي «برهان الإنّ»، أحدهما الذي يثبت العلة من خلال المعلول، والآخر الذي يبيّن المعلول من خلال علة بعيدة، فإن الأول أسمىٰ بمراحل، وهذا ما يمكننا إثباته بطرق عديدة. فللبرهان علّلٌ بتمامها:

فله العقل البشـري كعلة فاعلة، وله الهيئة القياسـية كعلة صـورية، وله مادة، وهي المقدمات الضرورية مزوداً بالشروط التي ذكرناها، وأخيراً له الغاية، وهي العلم.

أما العلة الفاعلـة فليست محلاً للاعتبـار المنطقي، إذ ينظر المنطقي في البقية، كما أعلنا نحن أنفسنا حين شرحنا علانيةً حد البرهـان، لذا نقول إن البرهـان الذي يكون من المعلول يتفوق علىٰ البرهـان الذي يكـون من العلة البعيدة من حيث الصورة، والغاية، والمادة.

فإذا نظرنا إلىٰ الصورة، نجد أن البرهـــان من المعلول موجب وفي الشكل الأول، أما البرهـان من العلة البعيدة فهو سالب وفي الشكل الثاني، كما بينـا أعلاه: والإيجـاب أفضل من السلب، والشكل الأول أفضل من الثاني.

ومن حيث الغاية فهو أشـرف، لأنه ينتج علمـاً أكمل. فالعلم الكامل يقال علىٰ وجهين:

إما علىٰ الإطلاق، أو في نوعه الخاص، أي فيما يتعلق بالشـيء المعلوم بحيث لا يمكن أن يكون معلومـاً علىٰ نحو أفضل. فالعلم الذي هو كامل علىٰ الإطلاق هو العلم بـــ «لِمَ» (بمعرفة العلة)، ولذلك سماه أرسطو العلم بالمعنىٰ المطلق، والبرهـــان الذي

يولد مثل هذا العلم يسمىٰ البرهـــان المطلق. وإذا أخذنا «العلم الكامل» بهذا المعنىٰ، فلن يجعل أي من برهاني «إن» (quod) العلمَ كاملاً علىٰ الإطلاق.

ولكن إذا فهمنا العلم الكامل بالمعنىٰ الآخر، فإن البرهـان من المعلول ينتج علمـًا كاملاً، بينما ينتج البرهـــان الذي يكـــون من العلة البعيـــدة علمـًا ناقصـًا، لأن ما يُقترح معرفته بالبرهـــــان من المعلول هو علة مجهولة، والعلة، من حيث هي علة، لا يمكن استقصاؤها ومعرفة ماهيتها علىٰ نحو أفضل إلا من خلال المعلول الأكثر معرفة، وهو رأي يمكننا تأكيده بشـــهادة ثامســـطيوس، الذي يقول في تصـــدير المقالة الأولىٰ من «الطبيعة»: «[إن البرهـــان من المعلول، فيما يخصنا، هو الأتم كفاية]»، إذ إن المسائل المقترحة فيه لا يمكن البحث فيها بطريقة أفضل من طريق المعلول.

لكننا لا نستطيع تأكيد ذلك في البرهـــان الذي يكون من علة بعيدة، لأن ما نبتغي معرفته من خلاله هو معلول معين، والمعلول، من حيث هو معلول، تكون معرفته من خلال علته القريبة أفضل من معرفته من خلال علة بعيدة.

لذا فإن هذا البرهـان يعطي علمـًا ناقصـًا، سواء علىٰ الإطلاق أو بالنظر إلىٰ طبيعة المسـألة المقترحة. والبرهـــان الذي يكون من المعلول لا يولد حقـًا علمـًا كاملاً علىٰ الإطلاق، لأنه يعطي فقط معرفة «أنه كائن»، ومع ذلك، فيما يتعلق بالشـــيء المعروض للمعرفة، فإنه يولد علمـًا كاملاً وكافيـًا.

وأخيراً، هو أكمل من حيث المادة؛ لأن مادة البرهـــان هي القضـايا الضـرورية، وهذه تكون أكثر ضرورة في البرهـان من المعلول منها في البرهـان من العلة البعيدة. ففي الأول تكون كل من النتيجة والقضايا «محمولة علىٰ الكل»، و «بذاتها»، و «كلية»، وهي أعلىٰ درجات الضرورة التي لا يوجد ما هو أعظم منها. وهذا جلي لمن يقرأ أرسطو في

الفصل العاشر من المقالة الأولىٰ من «التحليلات الثانية»، حيث يعلم كيف يُبرهن علىٰ كل من العلة والمعلول من نفس الحدود: وبرهان «لِمَ» (propter quid)، أي من المعلول وعلته القريبة والموضوع الذي يحلان فيه.

لذلك، إذا كانت النتيجة والقضايا في برهان «لِمَ» هي بذاتها وكلية، فيجب أن تكون كلها كذلك في البرهـــان من المعلول، لأن مقدمته الصـغرىٰ هي نتيجة برهان «لِمَ»، وبالعكس تكون نتيجته هي المقدمـة الصغرىٰ لذاك، والمقدمة الكبرىٰ في كليهما تظل هي نفسها، مع عكسها فقط. وبناءً عليه، يُحفظ الاتصال الجوهري للحدود في ذاته، وفي برهان «لِمَ» تكون المقدمة الكبرىٰ «بذاتها» في النمط الثاني، بينما في البرهـــان من المعلول تكون «بذاتها» في النمط الأول، وذلك دون أي استحالة. كل هذا قد أوضحناه وأثبتناه في كتابنا «**عن القضايا الضرورية**».

ومن ثم، في البرهـــان من المعلول، تكون القضايا بذاتها وكلية، أما البرهـــان من العلة البعيدة، فلا يشـتمل في الواقع علىٰ قضـايا «محمولة علىٰ الكل»، بل ليس فيه أي قضـية كلية علىٰ الإطلاق، ولا «بذاتها»، إلا ربما واحدة، لأن النتيجة والقضـية الأخرىٰ سالبتان. لذلك لا يمكن أن تكون هذه القضايا لا «بذاتها» في النمط الأول ولا في الثاني: لأنه في القضية الكلية السالبة لا يستطيع العارف أن يأخذ أحد الحدين في حد الآخر. أما القضية الموجبة المتبقية فليست «بما هو هو» (أي ليست «كذاته»): لأنه فيها تُحمل علة بعيدة علىٰ المعلـول، وهي أعـم منه ولا تنعكس معه. ولا يبـدو أن مثل هذه القضيـة هي «بذاتها» أيضـًا؛ لأن العلة البعيدة لا تُؤخذ في حد المعلول.

ومع ذلك يمكننا القول إنها «بذاتهـا»، لأن العلـة البعيـدة، وإن لم تُؤخذ صراحة في حـــد المعلول، إلا أنها تُؤخـــذ ضمنـًا، بقدر ما تتضمن العلة القريبة جميع العلل الأكثر

بعداً، تماماً كما قلنا في موضع آخر إن القضية التي يُحمل فيها جنس بعيد علىٰ نوع (مثل «جسم» علىٰ الإنسان) هي «بذاتها» في النمط الأول، فبالرغم من أن «الجسم» لا يُصرح به في حد الإنسان، بل «الحيوان» (الجنس القريب)، إلا أن «الجسم» يُقال أيضاً إنه مقبول في ذلك الحد، لأن طبيعة الجسم موجودة في الحيوان، والحيوان هو في الواقع جسم. وكذلك يبدو أن العلة البعيدة تُؤخذ في حد المعلول عندما تُؤخذ العلة القريبة، التي تشتمل بقوة معينة علىٰ العلل البعيدة: كما يُؤخذ «الرئة» في حد التنفس، أو من خلال «امتلاك الرئتين» يكون لديك ما ينتمي إلىٰ الحيوان بالفعل، ولهذا السبب يُقال إن «الحيوان» أيضاً مأخوذ في ذلك الحد.

وهكذا، فحتىٰ لو سلّمنا بأن تلك القضية الموجبة هي بذاتها، فسنقول علىٰ الأقل إنها ليست بذاتها «بما هو هو» (quatenus ipsum)، لأن الحدود لا تنعكس. ولذلك، فإن البرهان بالعلة البعيدة، بالنظر إلىٰ مادته، هو أنقص من البرهان بالأثر (أو المعلول)، إذ يشتمل علىٰ قضايا أقل ضرورة.

لذا، يجب أن نخلص إلىٰ نتيجة مفادها أنه ليس برهانًا إلا بالاشتراك اللفظي – وهو رأي لا نميل لاتباعه الآن – و علىٰ الأقل يجب أن نقول إنه الأشد نقصًا وبرهانٌ من الدرجة الأدنىٰ، بما أنه لا يشترك إلا قليلاً وبصورة طفيفة في شروط البرهان وطبيعته، والخلل في شرط «أن يتألف من مقدمات لا واسطة لها» (immediates) هو من العظم بحيث إنه برفع هذا الشرط، يبدو أننا نُسقط جزءًا كبيرًا من الضرورة ونبطل تمامًا الترابط بين ماهيات الحدود. أما في البرهان بالأثر، فيوجد خلل أقل.

وليس من غير المعلوم مقدار النقص في شرط «أن يكون من علل»، ومع ذلك، فهو يمتلك الشرط الآخر، وهو أن يكون من مقدمات لا واسطة لها، وبحفظ هذا

الشـرط، يُحفظ أيضًـا الترابط الجوهري بين الحدود، وتبقىٰ جميع تلك الشـروط التي تحقق أعلىٰ درجات الضرورة في القضية.

ومن هنا يتبين أن جميع المناطقة والفلاسـفة، عندما يذكرون برهان «الإن» (demonstration quod)، فإنهم يلتفتون فقط إلىٰ ذلك البرهـان الذي يكون من الأثر. وكذلك ابن رشـد، في تعليقاته 41، 51، 54 علىٰ المقالة الأولىٰ من «كتاب البرهان» (Posterior Analytics)، يؤكد أن تلك الشروط الثلاثة – «المقول علىٰ الكل»، و «بالذات»، و «بما هو هو» – توجد جميعها في برهان «الإن»، معتبرًا فقط ذلك الذي يكون من الأثر، ومعرضًـا عن الآخر، الذي ما كان ليصـح عليه ذلك بأي حال من الأحوال. ومع ذلك، كان ينبغي لأرسـطو أن يأتي علىٰ ذكره، لكي يحيط بكل خلل في الشروط التي لا يـزال اسم البرهـان محفوظًا في ظلها، أو علىٰ الأقل، من أجل بيان أوفىٰ للبرهان، لكي يعلنه، حتىٰ ندرك من خلال هذه المقارنة بين البراهين مدىٰ النقص في تلك الشروط، ومدىٰ ضرورة اجتماعها معًا في البرهـان لكي يولّد علمًا تامًا.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن البرهـــان بالأثر هو الأكثر حيوية في العلوم، ولا سـيما في الطب، أمـا البرهـان بالعلة البعيدة فهو أقل استخدامـًا بكثير، ولا يُلجـأ إليه إلا حين لا تكون العلة القريبة معلومة لدينا، فإذا ما وقفنا عليها، استغنينا عما هو أبعد منها. وأما في الفلسـفة، فإنه أمر مألوف لدىٰ أرسـطو، ومن ثمَّ، ثمة موضـع جدير بالملاحظة يقرر فيه أرسـطو – فيما أرىٰ – وجود نوع من البرهـــان بالعلة البعيدة (**وهو ما لم يلحظه أحد قبلي**)، ألا وهـو العلماء، أما العامـة، الذين لا يعرفـون العلـة القريبة دائمـًا، فغالبًا ما يتوسلون بالعلة البعيدة.

ويقول أرسطو إن هذا يُساق «علىٰ سبيل الزيادة»، لأنه يتجاوز المعلول بسعته، ويلزم عن ذلك بالضرورة أن هذا النوع من البرهان ينطوي في ذاته علىٰ خلل ما، إذ إن الزيادة، وما يُسمىٰ «أكثر مما ينبغي»، جرت العادة علىٰ عدِّها عيباً، وكثيراً ما يذكر ابن رشد أن العلة البعيدة، حين يُحفظ المعلول مع ذلك الشيء الذي هو بعيد عنه، تُعد من الأمور التي تقع بالعرض. فما أعظم، إذن النقص هذا البرهان واضح.

الفصل الثامن: وفيه يُعرض رأي ابن سينا المعارض للبرهان من المعلول ويُثبت بالحجج.

لم يؤكد ابن سينا علىٰ هذا فحسب، بل أكد أيضـاً أن البرهـــان من المعلول غير جدير باسـم البرهـــان، وقد صـرح بذلك باسـتمرار، **ولإثبات هذا استخدم حجة بالغة القوة، أوقعـــت ابن رشد في عنـــاء ليس باليسير**، وكانت الحجة هي: أن كل برهان هو حجة ضـرورية ويتألف من مقدمات ضـرورية، لكن القياس من المعلول ليس من هذا القبيل، فإذن، هو ليس برهانـاً. والمقدمة الكبرىٰ لا تحتاج إلىٰ إثبات، إذ إن قوة اللفظ ذاته تقرر أن البرهـــان هو قياس ضروري بعينه، وقد صرح أرسطو بهذا علانية في الفقرة 91 من المقالة الأولىٰ من «التحليلات الثانية»، حيث يقول: «ما لم يكن القياس من [مقدمات] ضـرورية، فلا يمكننا تحصـيل أي علم، لا علم «لِمَ» ولا علم «أنَّ"». وبناءً علىٰ ذلك، إذا لم نكتســب علمـاً، يترتب علىٰ ذلك أننا لا نبرهن بأي حال من الأحوال عندما نفترض مبادئ غير ضرورية.

أما المقدمة الصـغرىٰ فتُثبت هكذا: إن قيام العرَض بموضـوعه ضـروري بسـبب العلة التي يفيض عنها ذلك العرَض. وقد تحدثنا عن هذا الأمر باسـتفاضـة في كتابنا «في ضرورة القضايا»، حيث بيّنا أن العرَض الخاص بالموضوع، من حيث هو موضوع، لا يفرض أي ضـرورة علىٰ العرَض باعتباره حالّاً فيه، بل إن العلة التي يتولد عنها العرَض هي التي تمنح ضرورة الحلول كاملةً. ويجب أن يكون اقتران الحركة متسقـاً مع الشيء نفسـه. وبناءً عليه، إذا كان العرَض الخاص لا يظهر بالضـرورة إلا بسـبب علته، فيترتب علىٰ ذلك أننا لا نستطيع نحن أيضـاً أن نعرف أنه حاضر بالضرورة ما دمنا نجهل العلة؛

لأن العلة يجب أن تمدنا بالأمرين معـًا، أن يكون الشـيء ضـروريـًا، وأن نعلم أنه ضـروري، وهو ما أوضـحه أرسـطو نفسـه في المقالة الأولىٰ من «التحليلات الثانية»، في بداية الفصل الثاني، ضمن تعريف العلم، وبشكل أكثر وضوحـًا في الفقرة 39 من المقالة الثانية، حيث يقول إن معرفة أن الشـيء كائن دون معرفة العلة ليس معرفة بأن الشـيء كائن، بل هو بالأحرىٰ جهل، لأن الشـيء يجب أن يُعرف كما هو، وبما أنه يُعرف من خلال علّته، ولذا يجب أن يُعرف بتلك العلّة، وبدونها لا يكون معروفـًا.

ومن ثَمَّ، فإننا في البرهـان بالمعلول، نتخذ كمبدأ قيام العرض في موضوعٍ لا نزال نجهل علّته، وبالتالي نكون عاجزين عن معرفة أن هذا القيام ضروري.

ومن هنا ينقصنا يقين الذهـن المطلوب قطعـًا في البرهـان، وبدونه لا يستحق أي قياس اسم البرهـان، لأنه لا يُنتج علمـًا، إذ العلم هو معرفة الشيء بيقين. فكيف يمكننا نيل اليقين بالنتيجة إذا كنا نعرف المقدمات دون يقين؟ ففي كل برهان، يجب أن تكون المقدمات أشدَّ يقينـًا من النتيجة.

كانت هذه حجة ابن سينا، التي (كما يقول ابن رشد) تبطل بالمثل البرهـان الآخر من نوع «الإن» (quod)، وتحديداً ذلك المسـتمد من علة بعيدة: إذ عندما تكون العلة القريبة مجهولة – وهي التي يستمد منها العـرض وجـوده وكونه ثابتـًا فيه بالضرورة وبالذات – فإن الضـرورة نفسـها لا يمكـن أن نعرفه بمثل هذا اليقين الذي يقتضـيه البرهـان.

ويؤيد هـذا الرأي شـهادة أرسـطو في الموضـع 55 من المقالة الأولىٰ من كتاب البرهـان (التحليلات الثانية)، حيث لا يرغب في تسـمية مثل هذا القياس برهانـًا، بل يسـميه قياسـًا من علامة، ويقول بأننا نعرف من خلاله ما هو معلوم بذاته فقط بقدر ما

(أي: من حيث) تكون العلة مطلوبة، ولذلك فإنه لا يجعلنا نعرف أن الشيء ضروري- ومن ثم فإن ذلك الإدراك لا يعطي أدنىٰ يقين.

وبالمثل، يقول ابن رشد في الموضع نفسه إنه ليس برهانـًا، وكل اليونانيين، عندما يتحدثــون عنه، جرت عادتهم أن يطلقــوا عليه قياسـًا بَعْدِيّـًا، أو قياسـًا من علامة، بدلاً من تسميته برهانـًا.

ويمكننا إضــافة حجة أخرىٰ من النوع نفســه: هذا القياس لا ينتج علمـًا، فهو إذن ليس برهانـًا. والنتيجة جليّة من تعريف البرهـان، إذ إن البرهـان هو قياس يولّد العلم.

ويُثبت الافتراض من خلال تعريف العلم: فالعلم هو معرفة الشيء بواسطة علته، بيد أن هذا القياس لا يمنح معرفة الشــيء من خلال علته الخاصــة. وأرســطو في ذلك الفصـل الثاني من كتاب البرهـــان يقول صـراحة إنه بدون تلك الشـروط يكون بالفعل قياسـًا، ولكنه ليس برهانـًا، لأنه لا يولّد العلم.

الفصل التاسع: وفيه يُدحض رأي ابن سينا، ويُبين أن البرهان من المعلول هو برهان.

أ- الموقف المقابل - وهو أن البرهـــان من المعلول هو بشكل ما إدراك – يدافع عنه ابن رشد ضد ابن سينا في مواضع كثيرة (سواء في شرحه للكتاب الأول من كتاب البرهان أو في المسائل المنطقية، المسألة 15).

ويمكننا إثبات ذلك كما يلي: إنه ينتج علماً، فهو إذن برهان.

ويُثبت الافتراض بشهادة أرسطو في تلك الفقرة 95، حيث يقول إن المعرفة نوعان: نوع هو معرفة «لِمَ» (العلة)، والآخر هو معرفة «أَنَّ» (الوجود).

وفي الفقرة 23 من الكتاب نفسه، هو يسميه بوضوح برهاناً، حين يقول: «إنه لا يسمىٰ برهاناً مطلقاً بحق ذلك الذي يكون مما هو أعرف عندنا». فهو يقر إذن بأنه برهان، وإن لم يكن برهاناً مطلقاً بهذا المسمىٰ. ونقرأ الأمر نفسه أيضاً في الموضع 92 من المقالة الثانية لأرسطو، وعند الشراح اليونانيين هناك وفي الموضع 94. وكذلك ثامسطيوس في مقدمة المقالة الأولىٰ من كتاب الطبيعة يلمح إلىٰ أن هذا برهان - وإن لم يكن برهاناً قريباً، فهو علىٰ الأقل برهان يفيدنا علماً، وهو كاشف عن الأسباب الخفية. وابن رشد في ذلك الموضع الخامس والتسعين يؤكد الأمر نفسه، حيث يقول من بين أمور أخرىٰ إنه برهان وإنه يفيد العلم علىٰ طريق المتأخر، ولكن ليس علىٰ نحو المشترك اللفظي، كما بينا سابقاً: إذ يسمىٰ الشيء مشتركاً لفظياً حين لا توجد طبيعة مشتركة، أو علىٰ الأقل حين توجد طبيعة ضئيلة جداً، وهو ما لا يمكننا قوله هنا، إذ إن

القياس لا يحمل اسم البرهـــان فحسب، بل يشترك أيضـاً في كثير من شروطه الخاصة بالبرهـــــان - ومن بين تلك الشــروط أن يتألف من صـــادقات، أي: الحقائق العليا والضرورية، والمباشرة.

ب- وبناءً علىٰ ذلك، فإن البرهـــان من الأثر يشـارك أيضًـا في الشـروط الخاصة والأساسية للبرهان الحقيقي، ورغم أنه قد يشوبه أحيانًا نقص في بعض الشروط، إلا أنه لا يزال يستحق اسم البرهـــان، الذي يمتد ليشمل البراهين الثانوية. وهو لا يقال بالمواطأة ولا بالاشـــتراك المحض، بل بالأســبقية والأولوية، كما أوضــحنا أعلاه، وطريقة أرســطو نفســه في المعالجة تؤكد ذلك: لأنه لو كانت تلك الأمور التي ذكرناها تنتمي إلىٰ اسم البرهـــان فقط بالاشتراك، لما كان ينبغي له في الكتاب نفسه أن يعالج كلاً من هذا البرهـــان والبرهـــان الأكمل في سياق المناقشة ذاته. بل إنه عالجه لكي تظهر مبادئ البرهـان، وما يتبع غيرها.

وإذا قــال قائل إن أرسطــو في كتــاب «التحليلات الثانية» لا يتناول هذه القياسات صراحةً، بل يذكرها عرضًا فقط، فعليه أن يشير إلىٰ كتاب آخر في المنطق يفعل فيه ذلك صـراحةً، فمن المؤكد أن هذه قياسـات تُعالج أيضًـا في كتاب «المواضـع»، ولما كان قد ألف تلك الكتب، فإنه بالأحرىٰ كان ينبغي له في هذا الكتاب المختص أن يعلمها، لو لم يكن من المقرر معالجة براهين من هذا النوع في الكتاب الخاص بالبرهـان.

لذا فإنه من الضروري قبول البرهـــان من الأثر - بالكيفية التي يمكنه بها استيعاب كافة درجاته -، وبذلك، وبسبب المبادئ الأولىٰ وحدها، يمكن أخذ العلم الذي يكون

من الأثر بدلالة واسعة بما يكفي، ومتكافئة كما لو كانت يشمل كل ما ينتمي إلىٰ البرهان، سواء كان من الرتبة الأولىٰ أو الثانية.

وبالفعل، حينما يُنظر إلىٰ شرف العلم وحده – وهو السمة الأبرز للبرهان – فإنه كان لزامًا علىٰ أرسطو في هذه الكتب ذاتها من «التحليلات الثانية» أن يعالج كُلاً من العلم التام وغير التام بدقة، وأن ينظر في كلا البرهانين الأولي والثانوي، ففي أي فرع معرفي، يُعالج ما هو رئيس في جنسه، وفي السياق نفسه يجب أيضًا معالجة تلك الأشياء التي تنتمي إلىٰ الجنس نفسه عن طريق المشاركة والتبعية.

الفصل العاشر: في حل الحجج التي سِيقت لابن سينا.

مع معرفة حقيقة الأمر، يجب أن ننتقل إلىٰ الإجابة علىٰ الحجج المقابلة.

لقد حلَّ ابن رشد حجة ابن سينا علىٰ النحو الآتي: إن القضايا المتلقاة في برهان المعلول، إذا نظرنا إلىٰ الشيء في ذاته، لا تقلُّ ضرورةً ولا كوناً بالذات، وبوصفها كذلك، عن قضايا البرهان الأكمل، ومع ذلك، إذا نظرنا إلىٰ عقولنا، فهي ليست معلومة لدينا بضرورتها بنفس الطريقة التي تُعلم بها قضايا البرهان الأكمل.

ومع ذلك، فإننا نعرف ضرورتها، إن لم يكن بقدر ما هي عليه في الواقع، فعلىٰ الأقل بالقدر الذي يكفي لكي يحتفظ القياس باسم وطبيعة البرهان.

علاوة علىٰ ذلك، يقول ابن رشد إنه من المناسب تمييز ثلاث مراتب من اليقين في إدراكنا – وهي المراتب التي يقسمها ابن سينا أيضاً بوضوح –:

- المرتبة الأولىٰ: هي عندما نعرف أن الشيء ضروري من خلال معرفة علته.
- المرتبة الثانية: هي عندما نعرف نفس الضرورة للشيء نفسه دون معرفة العلة، كما هو الحال عندما نعرف أن الإنسان ضاحك لأنه عاقل.
- المرتبة الثالثة: هي عندما نعرف ضرورة قضية مأخوذة علىٰ الكل (بالذات)، مثل: كل غراب أسود، حيث نعرف فيها كلية ودوام ذلك العرض في ذلك الموضوع، دون أي علة، ولذلك فإن ضرورة ذلك الإدراك ضعيفة جداً ويقينها قليل؛ لأنه علىٰ الرغم من أن الحس يشير إلىٰ أن كل غراب أسود، إلا أن العقل لا يزال يشك ويظن أن الغراب قد لا يكون

أسود، ويتخيل غرابًا أبيض، إذ لا يوجد ارتباط جوهري بين السواد وطبيعة الغراب.

يقول ابن سينا الآن إن المرتبتين الأولىٰ والثانية هما «معارف»، أما الثالثة فمشكوك فيها وبالكاد تُعد علمًا.

وهذا صحيح: فالثانية، عندما تكون من خلال الموضوع نفسه (لأن المحمول يحلُّ فيه)، أو عندما تُعرف من خلال العلة - وبذلك تكون جوهرية وضرورية - تُعرف بأقصىٰ درجات اليقين، وتُعرف، ولكن ما يُعرف دون علة، ينكر ابن سينا أن يكون له يقين أكثر من قضية هي مجرد «حمل علىٰ الكل» (de omni)، وبأننا نعرف قضية «كل غراب أسود» بنفس اليقين الذي نعرف به «كل إنسان ضاحك»، من حيث إنهما يُعرفان دون العلة.

ولو كان هذا صحيحًا، لكانت حجة ابن سينا قد أثبتت وجهة نظرها؛ لأن تلك القضية، التي لا نعرفها إلا كحمل «علىٰ الكل»، ليس لها من الضرورة واليقين ما يتطلبه اسم «البرهان»، حتىٰ لو أُخذ بمعناه الواسع.

لكن ابن رشد يقول في المواضع المذكورة إن الفرق بين هذه القضايا كبير، حتىٰ وإن كانت قضية «كل إنسان ضاحك» لا تُعرف إلا بوصفها ذات ارتباط جوهري وبالذات: لأنه، كما نرىٰ، لا يُسند «الضحك» إلا لما يحل في الإنسان، وفي تعريفه الخاص يكون في الموضوع بالذات وجوهريًا، وبناءً علىٰ ذلك يُؤخذ الموضوع في تعريفه. ومن هنا يحدث غالبًا أن يكون تعريف مثل هذا العرض معروفًا من خلال الموضوع وحده، بينما نجهل علته القريبة، ويبدو (كما يقول ابن رشد) أن موضوع العرض هو بمثابة علة بعيدة ما، لكونه يتضمن العلة القريبة (كما يتضمن الإنسان

النطق/ العقلانية) ويبدو أنه يقدمها بطريقة مشوشة ما، لذلك نحن نعرف أن «الضحك» يخص الإنسان بالذات وجوهرياً، وتكفي معرفة الإنسان مع مقارنة قابليته لذلك، وبهذا يلحظ العقل الارتباط الجوهري، ويأخذ الموضوع في تعريف العرض. والارتباط الجوهري ضروري، لأنه متىٰ ما أُخذ في التعريف، فلا يمكن أن يكون بخلاف ذلك، ولا يمكن للفكر أن يفصله.

وبناءً عليه، فإن في قضايا برهان المعلول إدراكاً للضرورة، ويقيناً كافياً لعقولنا لتكفي لإلحاقها بجنس البرهان. والأمر علىٰ خلاف ذلك في قضية «المقول علىٰ الكل»، كقولنا: «كل غراب أسود»، إذ لا يلزم السواد عن جنس الغراب، ولا عن أي جزء من أجزاء جنسه، وفضلاً عن الغربان، ثمة أشياء كثيرة أخرىٰ (بل وحتىٰ جمادات) تتصف بالسواد، كما لا يدخل الغراب، ولا جنسه، في حدّ السواد.

ومن ثمَّ، لا يدرك العقل أي رابطة ذاتية، إذ لا وجود لها أصلاً، أما ذلك اللزوم الذي يقال عنه إنه ضروري بالعرض، فلا يمكن للذهن أن يحصل منه علىٰ يقين يماثل اليقين الذي تقتضيه القضية المبرهن عليها.

وأما ما يبدو أنه قيل في الموضع الخمسين من المقالة الأولىٰ من «كتاب البرهان»، من أن القياس المستند إلىٰ علامة ينتج علماً لذاته، فلا يضيرنا ذلك، إذ يجب أن تُفهم تلك الكلمات علىٰ وجه المقارنة، فالقضية القائلة: «كل إنسان ضاحك»، نعرف بوضوح أكبر أنها ذاتية عندما نعرف العلة القريبة معرفة متميزة، مما لو عرفناها فقط من خلال الإنسان، الذي يشير إلىٰ تلك العلة علىٰ نحو ملتبس، ومع ذلك، فبهذه الطريقة الأخيرة أيضاً – من خلال معرفة الموضوع وحده – نعلم أنه بذاته، وإن كان ذلك علىٰ نحو أضعف وأقل يقيناً، وهو ما يقصده أرسطو هناك، بالقياس إلىٰ اليقين العلمي،

بقوله إن الشـــيء لا يُعرف بذاته. وبطريقة مماثلة، يمكننا الدفاع عن البرهـــــان بالعلة البعيدة ضد هذه الصعوبات؛ لأن العلة البعيدة مرتبطة بالمعلول جوهريـًا وتؤخذ لذاتها، وما يؤخذ في حدّ المعلول، علىٰ الأقل ضـــمنـًا، يكون متضـــمنـًا بالفعل هناك من خلال أخذ العلة القريبة. ولذلك، فإنه يجعل الشـــيء ضـــروريـًا، ومعرفةً مُدركةً باليقين، ويستحق أن يُسـمىٰ برهانـًا. وهذا هو رد ابن رشـد علىٰ حجة ابن سـينا، **وهو رد عميق جداً (أعمق، في تقديري، مما نفذ إليه الآخرون)**.

أما البقية فتُحل بســهولة بما قلناه؛ لأنه عندما يقوم أرســطو، إن ابن رشـــد، واليونانيين، يطلقون علىٰ البرهـــان علىٰ «أنَّ» الشيء (demonstration quod) اسم القياس، ويقولون إنه يُورث العلم، وهم لا يأخذون البرهـــان والعلم إلا بمعناهما الدقيق المقتصـــر علىٰ النوع الرئيس والمســـمىٰ كذلك علىٰ الإطلاق، وبهذا المعنىٰ، نؤكد نحن أيضـًا أن البرهـان علىٰ «أنَّ» الشيء ليس برهانـًا ولا يُنتج علمـًا. أما إذا أخذنا البرهـــان والعلم بمعناهما الواسع، فلا ننكر أنه برهان ويُنتج علمـًا (كما أثبتنا أعلاه بناءً علىٰ المصادر ذاتها).

لذا، إذا أخذنا العلم بمعناه الدقيق – كما فعل أرسـطو في الفصـل الثاني من المقالة الأولىٰ من كتاب «البرهـــان» – فإننا نسـلّم بالأمر برمته، أما إذا أخذناه بمعناه الواسـع، فإننا ننفي المقدّم: ذلك أن البرهـــان علىٰ «أنَّ» الشيء، وإن كان لا يولّد علمـًا من حيث هو معرفة بالشـــيء من خلال علته، فإنه مع ذلك يولّد نوعـًا من العلم، وهو المعرفة اليقينية، وإذا أخذنـــا العلم بمعناه الدقيق والبرهـــان بمعناه الواسع، وجـــب نفي التالي: فمن واقع كونه لا ينتج العلم الأكمل، لا يلزم علىٰ الإطلاق أنه ليس برهانـًا، بل يلزم فقط أنه لا يمكن وصفه بالبرهـان الأكمل.

الفصل الحادي عشر: شرح وتأييد رأي ابن رشد القائل بأن «برهان لِمَ» و «البرهـان الأكمل» هما نوعان من البرهـان متمايزان في الحقيقة.

يثير «برهان لِمَ» إشـكالاً أكبر بسـبب مذهب ابن رشـد، الذي يتبعه تقريبـاً كل معاصرينا في المنطق والفلسفة معـاً.

لأنـه علىٰ الرغم من أن أرسـطو، بمقتضـىٰ طبيعـة المطـالـب المبحوث عنهـا والمُعرَّف بها عبر البرهـان، لم يقرر سوىٰ نوعين من البرهـان، أحدهما أسماه (τὸ ὅτι – برهان أَنَّ) والآخر (τὸ διότι – برهان لِمَ)، إلا أن ابن رشـد قد اسـتنبط نوعـاً ثالثـاً حيث يقول إن «برهان لِمَ» علىٰ ضـربين: أحدهما يُعرِّف بـ «اللِمِيَّة» فحسب (وهذا ما يسميه برهان العلة المجردة)، وآخر يُعرّف في آنٍ واحد بـ «اللّم» (propter quid) و «الإنّ» (quod) معـاً، وهو ما يسميه «البرهـان المطلق»، و «أفضل أنواع البرهـان علىٰ الإطلاق». وهكذا يحدد ابن رشد عدة أنواع من البرهـان: نوع يُعرّف بـ «الإنّ» فقط، وآخر بـ «اللّم» فقط، وثالث يُعرّفهما معـاً، وذلك ضمن الهيكل العام المشترك للبرهان، كما يمكنك أن تقرأ في مواضع كثيرة من مؤلفـاته، ولا سيمـا في الشرح رقم 95 علىٰ المقالة الأولىٰ من «كتاب البرهـان» (التحليلات الثانية)، وفي تصديره لمقالة البرهـان، وفي الشرح رقم 35 علىٰ المقالة الثانية من كتاب «في السماء»، وفي الكتاب الخامس من «الكليات»، الفصل 24.

ولما كان من غير السـائغ تقسيم رأي ما إلىٰ هذه الأنواع الثلاثة ما لم تكن متمايزة بفصـول ذاتية، فقد تسـاءل الرشـديون عن الكيفية التي تختلف بها هذه الأنواع الثلاثة بفصول ذاتية.

ويبدو أن هذا الرأي يتسم بمتانة وقبول كبيرين: فالمقصود أن البرهـــان آلة، وكل آلة تُستمد من غايتها، والأمور المطلوب تبيانها بالبرهــان هي «الإنّ» و «اللّم»، ولذلك، بحسب حكم الجميع، فإن البراهين التي تقرر الـ «أنَّ» (وجود الشيء) فقط، وتلك التي تقرر الـ «أنَّ» مع الـ «لِمَ» (العلة) معـًا، متمايزة في الواقع، وللسبب ذاته، يجب أن نقر بأن البرهـان الذي يقرر الـ «لِمَ» فقط يختلف حقـًا عن النوعين المذكورين آنفـًا.

ويبدو أرسطو أيضـًا مؤيداً لمثل هذا التمييز بين أنواع البرهــان في الموضع 78 من المقالة الأولىٰ من «التحليلات الثانية» (كتاب البرهـــــان)، حيث يقول إن العلم الذي نعرف به الــ «أنَّ» والــ «لِمَ» معـًا هو أكثر يقينـًا وأشرف من ذلك الذي نعرف به الــ «أنَّ» وحدها أو الـ «لِمَ» وحدها. وفي المقالة الثانية، الموضع 39، يقول إنه قد يحدث أحيانـًا أن نعرف أن المعلول موجود، رغم أنه قد يقع ألا تُعرف العلة (لِمَ)، ومع ذلك سـيكون من الأفضل لو عُرِف كلاهما في آن واحد.

وبناءً عليه، يبدو أنه يجب وضع ثلاثة أنواع من البراهين: واحد نعرف به الـــ «أنَّ» فقط، وآخر نعرف به الـ «لِمَ» فقط، وثالث نعرف به الاثنين معـًا.

ومن ثم يبــدو جليـًا – ســواء من خلال فحص المسألة ذاتها أو من خلال النظر في كلمات أرسطو – أن حقيقة هذا الرأي يجب قبولها بوضوح.

الفصل الثاني عشر: تأييد الرأي المعارض، وهو أنه لا يوجد سوىٰ نوعين من البرهـان، متمايزين في الواقع.

وعلىٰ الجانب الآخر، فإن سلطة جميع المفسرين، سواء اليونان أو اللاتين، تجعل رأي ابن رشد موضع شك، إذ لم يثبتوا سوىٰ نوعين من البرهـــان يتميزان بنوع المسألة المطروحة:

أحدهما يعرّف بأن الشيء موجود (quod sit)،

والآخر يعرّف لِمَ هو موجود (propter quid)، وهو ما يقولون إنه أشـــرف أنواع البراهين.

فهل لا يوجد نوعان متمايزان، أي البرهـان الأشرف والبرهـان المسمىٰ بـ «اللِمّي» (propter quid)، بل هما شـــيء واحد بعينه يُســـمىٰ بالاســـمين معـًا؟ إذ لا يمكن تقديم برهان أشرف من ذلك الذي يعرّف العلة أو «لِمَ» الشيء.

ومن هنا قال اليونانيون إن الـــ (τὸ ὅτι) والـــ (τὸ διότι) متقابلان، وفهموا البرهـــان من خلالهما. وشـهادة أرسطو أيضـًا تؤيدنا، ففي الفصـل العاشـر من المقالة الأولىٰ من «التحليلات الثانية»، عرض نوعين رئيسيين فقط من أنواع البرهـان (إذا كان ذلك بالفعل هو الموضع المناسب) الذي شرع فيه أخيراً في تفصيل الفروق بين الأنواع.

فلو أراد أن يعلمنا في كم وجه – بسـبب نقص الشـروط – يمكن تقديم براهين من المرتبة الثانية، أي تلك التي تُعرّف فقط بوجود الشيء، وتلك التي تُستمد من المعلول، وتلك التي تكون من علة بعيدة، ألم يكن واجبـًا عليه أيضـًا أن يبيّن كيف يمكن، بسبب بعض النقص في الشروط، أن يكون هناك تعريف لـ «اللِمّي» (propter quid) فقط؟

ومن المؤكد أنه كان يجب عليه فعل ذلك بالأحرىٰ، بما أن برهان الـ «لِمَ» أشرف بكثير من برهان الـ «أنَّ».

ولكن إذا زعم زاعم أن أرسطو قد ذكر في مواضع أخرىٰ (في الفقرات التي استشهدنا بها أعلاه) أنواعاً أخرىٰ من البرهان، فإن هذا لا يكفي للدفاع عن أرسطو، إذ كان لا يتوجب عليه تسميتها في مواضع متفرقة فحسب، بل كان ينبغي له أيضاً أن يبين الفروق بينها في مكان ما - وهو ما لم يفعله في أي موضع - بينما نراه قد بسط بدقة الفروق بين البراهين الأخرىٰ.

ولا يكفي أيضاً الاحتجاج معه بأن «هذا لا يُعرّف إلا بالسبب (اللمّ)»، في مقابل «البرهان بالسبب والوجود معاً (اللمّ والإن)».

وما كان ليكفي القول بأن هذا يقدم العلة فحسب، بل بالأحرىٰ التفسير العقلي، ومع ذلك، فإن الفرق في تلك المواضع لم يتضح جلياً بما يكفي، وكان لزاماً تعريفه بدقة نظراً لوجود هذا النقص، أي أن طبيعة ذلك الفرق ذاتها كان ينبغي شرحها بمزيد من الصراحة، لئلا يُظن أنه يُصرّح في الوقت ذاته بـ «الوجود» (الإنيّة)، إذ إن ذلك ضروري.

وإذا كان الفرق في تقرير المسائل ناشئاً عن فرق ما في طبيعة البرهان ذاتها، فإن أرسطو يشير في الفصل العاشر ذاته من كتاب «البرهان» (التحليلات الثانية) إلىٰ أنه لم يعرف برهاناً «أتمَّ» متميزاً عن البرهان اللمي (المعرفة بالسبب).

وهذا، في قناعتي التامة، كان رأي أرسطو، وهو رأي حق وموافق للعقل، أما رأي الرشديين (أتباع ابن رشد) فباطل ووهمي.

كما أن رأي الرشـديين متناقض أيضـاً، إذ جرت عادتهم، كلما بدا ابن رشـد غير متسـق مع نفسـه في مواضـع كثيرة، أن يعمدوا إلىٰ تصـحيح النص – مغيرين بسـلطتهم الخاصة – الفقرة المثبتة إلىٰ نافية، أو النافية إلىٰ مثبتة.

علاوة علىٰ ذلك، وبما أنه غالباً ما يحـدث أن يقع أولئك الذين يدافعـون بعناد عن عقيدة فاسدة في أخطاء أخرىٰ كثيرة، فقد اختُلقت أمـور كثيرة غير لائقة للدفاع عن ابن رشد العظيم، وهي أمـور لـو كان حياً لما أقرّ بها، وبمـا أن غرضنا ليس الجدال أو الوخز، بل المسـاعدة، فإننا سـنتجاوز عن الكثير مما لا يسـتحق التفنيد، ولن نحاجّ إلا تلك الآراء التي، سواء بـسلطة الأساتذة أو بـظاهر من الحق، من شأنها أن تخدع عقول الطلاب الناشئين وتجذبهم بسهولة أكبر إلىٰ هذا الخطأ.

الفصل الثالث عشر: وفيه تُعرض آراء الرشديين المختلفة ويُقارن بينها، فيما يتعلق بالفروق التي يُقال إن البرهان اللمي يتميز بها عن البرهان الأتم.

لما كان الخلاف كله يدور حول هذا الأمر، هل البرهان اللمي والبرهان الأتم هما نوعان من البرهان متمايزان في الواقع (كما يرىٰ الرشديون، الذين يقولون إن البرهان الأتم هو برهان من المرتبة الأولىٰ، والبرهان الذي يسمونه لمياً هو من المرتبة الثانية، والبرهان الذي يبين الوجود (الإن) فقط هو من المرتبة الثالثة)، أم أنهما بالأحرىٰ برهان واحد بعينه وله ثلاثة «اعتبارات» – وأن كل برهان يتضمن بياناً لـ «الوجود» (الإن) (حتىٰ البرهان الأتم، وفقاً لجميع اليونانيين واللاتينيين)، **وبما أنه، كما أرىٰ، لم يجتهد جميع الشراح في بيان ماهية الفرق الجوهري الذي يتميز به البرهان اللمي عن البرهان الأتم ذاته**، بحيث يكونان نوعين مختلفين لا نوع واحد، ولكن ما هو الفرق، فلم يتفقوا عليه؛ إذ قدم برناردينوس توميتانوس، **معلّمي – والذي كان سابقاً، حين كان يشرح المنطق علانية، معلمي الخاص أيضاً** – ثلاثة فروق تختلف بها ذانك البرهانان اختلافاً جوهرياً:

الأول: من حيث طبيعة الحد الأوسط

والثاني: من حيث انعكاس الحدود

والثالث: من حيث المطالب والأمور التي يقع بها التعريف في كلتا الحالتين.

أما بالنسبة للحد الأوسط: ففي برهان «لِمَ» (propter quid)، وبالرغم من أن الأوسط هو علة صورية، إلا أنه يكون أحياناً مادية، أو غائية، أو فاعلة، بينما في البرهان الأفضل (الأتم) يكون صورياً. وبهذا الفرق، كان حتىٰ الأستاذ أنطونيوس دي جنوا

(معلمي) يعمد إلىٰ التمييز بين ذينك البرهـانين، وقد سمعته كثيراً يقول هذا في أحاديث خاصة بحسب رأيه وحكمه.

كذلك، في التعليقين 4 و9 علىٰ المقالة الأولىٰ من «التحليلات الثانية»، حيث يقول إن العلة الفاعلة الخـارجية لا تدخل في البرهـان الأفضـل، لأنه لا يدخل في الحد، ولا يدخل في الحد لأنه عند افتراض مثل هذه العلة، فإن المعلول لا يترتب عنها علىٰ وجه الضرورة.

ومن هنا يضيف أن عللاً من هذا النوع لها موضع في البرهـان بالدليل وفي البرهـان بالعلة.

ويبدو أن أرسـطو أيضـًا قد أشـار إلىٰ هذا الرأي في المقالة الثانية من كتاب «البرهـان»، في الفصل الخاص بالعلل، حيث يبيّن كيف يتم البرهـان بالعلة المادية، والفاعلة، والغائية، أما عن العلة الصورية فلا يقول شيئًا – ولذلك فهو لا يتحدث هناك عن البرهـان الأفضـل، بل عن برهان «لِمَ» (propter quid)، ويشـير إلىٰ أن هذا الأخير يمضي عبر تلك العلل الثلاث، بينما يمضي البرهـان الأفضل بالعلة الصورية وحدها.

أما فيما يخص الحدود: فإن الفرق بين البرهـانين هو أن البرهـان الأفضل يكون دائمـًا من حدود متسـاوية ومنعكسـة، أما برهـان «لِمَ» فيمكن أن يُصـاغ إما من حدود منعكسـة أو غير منعكسـة – وهو فرق مأخوذ عن ابن رشـد في الموضـع ذاته، إذ يقول إن العلة الفاعلة الخارجية لا تدخل في البرهـان المطلق، بل في البرهـان بالعلة، لأن مثل هذه العلة لا تنعكس مع معلولها.

أخيراً، يختلف البرهـانـان من حيث المطالب المبحوثة: إذ يقرر البرهـان الأفضل الأمرين معـًا، في حين أن برهان «لِمَ» لا يبيّن «أنَّ» الشـيء موجود، بل يبيّن «لماذا» هو موجود فقط – ومن هنا اشتق اسمه.

وقد وضـع ابن رشـد هذا الفرق الأخير بوضـوح في مواضـع كثيرة، لا سـيما في الشروح 23 و95 و97 علىٰ المقالة الأولىٰ من «البرهـان»، وفي الشرحين 39 و40 من المقالة الثانية، وفي «التلخيص» في الفصـل الخاص بالبرهـــان، وفي الشـرح 35 علىٰ المقالة الثانية من كتاب «السماء والعالم»، وهي كلمات – بما أنها واضحة – لا نكررها.

بيد أن جيرولامو بالدينو لا يقبل أيّـًا من هذه الفروق باستثناء الثالث، المأخوذ من المطالب، وهو نفسه يضيف فرقـًا آخر مستمداً من الحد الأوسط، ليس بسبب أي نقص في شروط المبادئ (كما ذهب الفرق الأول المستمد من الحد الأوسط عند توميتانوس) بل لأنه، كما يقول، فإن رأي ابن رشـد جليّ في تلخيصـه: وهو أن برهان «لِمَ» يتمتع بالشروط نفسها بوصفه البرهـان الأتم، ولكنه يختلف من حيث الحد الأوسط باعتباره معروفـًا لنا.

فإن البرهـان الأتم يتحقق من خلال حد أوسط هو أعرف بالطبع (لا أعرف عندنا أولاً–إذ إن الشـيء نفسـه في جزئياته يكون محسـوسـًا لنا)، بينما برهان «اللّم» (propter quid) يكون من خلال حد أوسـط ليس أعرف عندنا أولاً، بل هو في الواقع مجهول – وإن كان معروفـًا بالطبع – ويجب تعريفه لنا عن طريق برهان من المعلول (الأثر).

ومن هنا، فإن برهان «اللّم» يسـبقه دائمـًا برهان «الإنّ» (quod)، أما البرهـــان الأتم فيسير وفـق حـد أعرف أولاً، وهو ما يُعرف عندنـا من خلال العلة، بينما يسير

الآخر وفق حد ليس أعرف عندنا أولاً، بـــل هو حد يُكتشـف لاحقـًا من المتأخر (المعلول).

وقد أثبت ابن رشد هـذا الفرق بوضوح في مواضع كثيرة، وأرىٰ أن «بالدينوس» لم يدرك مراد ابن رشـد أكثر مما أدركـــه «توميتانوس»، وأنه قدّم رأيـًا لا يقل سـخافة عما ننسبه إلىٰ ابن رشد – الذي، لو قلنـا إن هذا كان رأيه، لكنتُ أوثر الاعتذار عنه (وإن لم يكن كليـًا، فعلىٰ الأقل الدفاع عنه بوجه ما) عمـــا لو نسـبنا رأي «توميتانوس» إلىٰ ابن رشـــد، لأنه حينئذٍ يمكن الدفاع عن كل من أرســطو وابن رشـــد وتبرئتهما من غاية السخف.

تلك الفروق الســابقة التي ســاقها «توميتانوس» لا تتفق مع العقل ولا مع كلمات أرسـطو، لذا لا ينبغي لنا – ما لم ننسـب لابن رشـد ما ليس فيه من سـلب وتناقضـات لا تُصدق – أن نقبل شرطي «بالدينوس» كعلامة فارقة، بل يجب علينا بيانهما باستفاضة.

أما بخصـوص هذين الشـرطين اللذين أضـافهما «بالدينوس» إلىٰ الآخرين، فينبغي أن نلاحظ بشأنهما: أن الشيء نفسه يقع أحيانـًا تحت كليهما–بحيث يتطابق أحدهما مع الآخر بالضرورة.

وبناءً علىٰ ذلك، فإن ما يقصـدونه هو الآتي: إن برهان «اللّم» لا يبين شـيئـًا سـوىٰ العلة (السبب)، أما البرهـان الأتم فيبين العلة والوجود معـًا (الـ «لماذا» والـ «إنّ»)، ولا يحدث هذا لســبب آخر إلا لأن الحد الأوســط المعروف عندنا أولاً يُعرف في وقت أسبق، ولا نتوصل إلىٰ معرفته إلا من خلال المعلول، بينما في البرهـان الأتم يكون ذلك الحد أعرف، ومن خلال المعلول نتوصل إلىٰ معرفته، ومن ثم، بهذا البرهـــان لا يُعرف لنا إلا العلة فقط، وليس الوجود، لأن وجود المعلول كنا نعرفه حتىٰ قبل ذلك البرهـان.

ومن كل هذا نستنتج الفرق الرابع والرئيسي الذي يحاول به أتباع ابن رشد تمييز برهان «اللّم» عن البرهان الأتم:

الأول مأخوذ من شروط الحد الأوسط

والثاني من انعكاس الحدود

والثالث من المسألة

والرابع من الحد الأوسط باعتباره أعرف عندنا أولاً (لا باعتباره أعرف علىٰ الإطلاق).

ويجب وزن كل من هذه الأمور بعناية، حتىٰ نتمكن من إظهار بطلان هذا الرأي.

الفصل الرابع عشر: تفنيد الفرق الأول المأخوذ من الحد الأوسط.

لقد وُضع الفرق الأول علىٰ النحو التالي: أن البرهـان الأتم يكون من خلال العلة الصورية وحدها، بينما برهان «اللّم» يكون من خلال أنواع العلل الأخرىٰ.

وأنا أحتج ضـد هذا الفرق بما يلي: إنه فرق دائم وغير منفصـل، وبالتالي يجب أن يشكل أنواعـًا متباينة، إذ لا ينتمي إلىٰ الفصل النوعي (كما يقول فورفوريوس) أن تكون الفروق العرضية غير منفصلة، بل الفروق الجوهرية. والمقدمة مثبتة: حيث يمكن إقامة برهان من خلال العلة الصـورية، القريبة والمسـاوية – الذي وفقـًا لابن رشـد، فإن ذلك يختص بالبرهـان الأتم وبه وحده، ولذلك، إذا ما ميـزت بتلك السمة، فلن تختلف عن البرهـان الأتم.

وهـذا الافتراض يظهر جليـًا بمجـــرد تقرير مـذهـب ابن رشـــد في «الرجوع» (regressus)، وهو ما نقرأه بوضـوح عنده في الشرحين 23 و97 من المقالة الأولىٰ من كتاب «البرهـان»، حيث يعلمنا أن البرهـان الأتم لا محل له في «الدليل» (العلامة)، إذ في ذلك، ومن خلال سـيرورته الخـــاصـة، يكون هناك دائمـًا برهان «إِنّ» (برهان أن الشـيء موجود)، بينما يكون البرهـــان اللاحق برهان «لِمَ» (برهان لِمَ الشـيء موجود) فحسب، وذلك عندما يكون وجود المعلـول معلومـًا قبل وجود العلة.

ومـــن ثم، لا يمكن للبرهـــان الثاني أن يُعرفنا «بأن الشيء موجود»، بل بـــ «لِمَ هو موجود» فقط.

بيد أن «الصـورة الخاصـة» لشـيء ما قد تكون مجهولة، ويمكن عبر أنحاء أخرىٰ تبيان أن برهان «الإنّ» ضروري، كما يقول أرسطو في الموضع الثاني من المقالة الأولىٰ من كتاب «النفس».

إلا أن الصـورة في...يمنع الوجه العـــام رجوعنا منه إلىٰ المعلول بواسطة برهان اللم، فإن ابن رشـد لا يصـف ذلك البرهـــان أبداً بأنه الأفضـل، لأنه لا يقرر وجود المعلول، بل يقرر فقط علة وجوده، كما ذكرنا.

بناءً علىٰ ذلك، إذا زعم الخصوم أن برهان اللم يتميز عن البرهـان الأفضل بكون الحد الأوسط في هذا الأخير علة صورية دائمـًا، بينما لا يكون كذلك في الأول أبداً، فإن قولهم باطل، إذ يمكن لبرهان اللم أيضـًا أن يقوم علىٰ علة صـورية في الموضـوع ذاته. أما إذا قالوا إن التفرقة تكمن في أن برهان اللم قد يقوم علىٰ علة صورية وعلىٰ غيرها من العلل، بينما لا يقوم البرهـان الأفضل إلا علىٰ العلة الصورية وحدها، فيلزم من ذلك أن هذا الفرق ليس مطرداً، بل هو مفارق وعرضـي، إذ سـتوجد بعض براهين اللم التي لا تتمايز بهذه العلامة عن البرهـان الأفضل.

وبناءً عليه يسقط الفرق، ولا يكمـن في عين الطبيعـة المقومـة لهذا البرهـان «لِمَ» (propter quid)، بحيث يفصـله دائمًا عن شـروط البرهـــان الأفضـل (most excellent demonstration)، لكي يكون من خلال العلة الصـورية، وليس من خلال العلل الأخرىٰ، فليلاحظوا ما يقوله ابن رشـد في الشـروح 61 و39 و42 علىٰ المقالة الثانية من كتاب «البرهـان»: فهو يقول صراحةً إن البرهـان الأفضل لا يقوم من خلال العلل الخارجية، أي الفاعلية والغائية، ولا يقتصـر حديث ابن رشـد هناك (كما يزعم البعض) علىٰ البرهـان «لِمَ» فحسب، إذ يتبين لمن يقرأ أرسطو وابن رشد في ذلك

الموضع بأكمله أنهما يتحدثان عن البرهـان الأفضل، وفي الموضع ذاته يصرح ابن رشد بذلك. وسـتعرف العلة إذا قلت إن الحد الأوسـط ليس ماديًا ولا صـوريًا، لأن هذين لا يقوّمان نتيجة البرهـان، بل يشغلان الموقع المتوسط، فالصورة في البرهـان لا توضع إلا في النتيجة، لا في الحد الأوسط. وهكذا فإنه لا يأتي بعلة مبينـاً أن العلة الصورية لا يمكن أن تكـون حداً أوسط لا في برهان «اللم» (propter quid) ولا في البرهـان الأفضـل، وأرسـطو كذلك، حيث يقول في الموضـعين 42 و43 إنه لا يوجد برهان إلا لتلك الأشـياء التي تكون علة ماهيتها خارجية، أما الأشـياء الأخرىٰ التي لا تكون علتها خارجية، بل داخلية، فلا برهان عليها.

فكيف يتسنىٰ لأحد إذن أن يقول إن البرهـان الأفضل يتم عبر علة صورية داخلية، بينما يصـرح أرسـطو بوضـوح بخلاف ذلك – أي أنه يتم دائمـاً عبر العلة الخارجية – وهو ما يؤكده ابن رشد مراراً؟

ولكن لعلهم يلوذون بذريعة، فيقولون إن «العلة الصـورية» يمكن أن تُؤخذ علىٰ سبيل المشابهة، وهي التي تلازم المعلول دائمـاً وتُؤخذ في حده، وأن الحد الأوسط في البرهـان الأفضل هو صورة لا بالمعنىٰ الحقيقي، وهي علة داخلية، في حين أنه يُؤخذ في البرهـان اللمي الأسباب الخارجية، وهي تلك التي لا تنعكس مع معلولاتها ولا تُؤخذ في حدودها، وهو الرأي الذي يبدو أن ابن رشـد يشـير إليه في الشـرحين الرابع والثلاثين والخامس والثلاثين من المقالة الأولىٰ من كتاب البرهـان.

فإذا قالوا بهذا، فقد نطقوا بمتناقضات لا يمكن أن تجتمع، إذ يقولون إن البرهـان اللمي هو برهان «لمَ»، ومع ذلك، فحين لا يُؤخذ المعلول في حده، فإنه لا ينقل معرفة ماهية الشيء (ما هو)، وما لا يُبين ماهية الشيء لا يمكنه أن يُبين علته (وهذا هو مذهب

أرسطو الصريح في المقالة الثانية من كتاب البرهـــان)، حيث يذكر أن العلم بعلة الشيء (لِمَ هو) هو ذاته العلم بماهيته (ما هو) وبأنه موجود، فالبرهـــان الذي يُبين لِمَ الشـيء يُبين أيضـــاً ما هو ويلازمه، وما لا يُبين وجود الشـيء لا يمكنه أن يُبين لِمَ هو. كما أنهم بقولهم هذا يجعلون ابن رشـــد خصـــماً في مواضـــع كثيرة من المقالة الثانية من كتاب البرهـان، ولاسيما في الشرحين التاسع والثلاثين والأربعين حيث يقول:

إن كُلاً من البرهـــان العلّي والبرهـــان المطلق يُفضيان إلىٰ معرفة الماهية، وماهية، وكلاهما علىٰ السـواء يمنحان قوة الحد، وبناءً عليه، فإنه لا توجد علة غير موضـوعة في حد المعلول يمكنها أن تُفضي إلىٰ علم الـ «لِمَ» (العلم بالسبب)، ولا يمكـن تسمية أي برهان ببرهان الـ «لِمَ» (propter quid) ما لم ينحلَّ إلىٰ حد.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن ابن رشـــد نفســـه يعترض علىٰ هذا الفارق الأول في كتاب «التلخيص»، في الفصل الخاص بالبرهـــان، حيث يقسم البرهـــان إلىٰ هذه الأصناف الثلاثة: البرهـان المسمىٰ مطلقـاً، وبرهان الـ «لِمَ» فقط، وبرهان الـ «إنَّ» فقط، ويذكر أنه سيتحدث عن كل منها.

وبعد حديثه المستفيض عن البرهـان المسمىٰ مطلقـاً، يبدأ في بسط القول في برهان العلة فقط، ثم برهان الـــ «إنَّ»، ويشرح شروط كل منهما، ولا يقرر أي شروط بها يُفرَّقُ بينه وبين البرهـــان الأفضـل، ولكنه يذكر أن الشـروط نفسـها والخاصـية ذاتها تنتمي لكليهما. ويقصد بـ «الشروط» تلك المتعلقة بالمبادئ، وبـ «الخاصية» ذات القدرة علىٰ بيان الحد التام المستخلص من البرهـــان، إذ إن تلك القدرة هي، بمثابة خاصـية تابعة بالضرورة لتلك الشروط.

ثم يلحق بذلك فرقًا واحداً بينهما: وهو أن وجود المعلـول يكون معلومـًا لنا قبل برهان «لِمَ» (البرهـــان اللِّمِّي)، ولذلك لا يتبين من خلاله وجود الشيء، بل يتبين فقط سـبب وجوده. أما قبل البرهـــان الأفضـل، فإن وجود العلة يكون مجهولاً، ومع ذلك يمكن لهذا البرهـــان نفسه أن يكون برهان «أنَّ» (البرهـــان الإنِّي)، ويقول إنه يمتلك أيضـًا الشروط ذاتها، وإن لم تكن جميعها، نظراً لنقص يشوبه–وهو ما لا نحدده هنا.

وهكذا نفىٰ ابن رشـد أن يختلف برهان «لِمَ» عن البرهـــان الأفضـل في شـروط المبادئ، بل في شروط الحد الأوسط: ذلك أن شروط المبادئ مشتركة لكل حد أوسط، وهي تختلف في شـروط المبادئ إذا كان النوع الأول يتحقق من خلال العلة الصـورية وحدها والآخر من خلال علل أخرىٰ. ولا يمكن لأحد أن يقول إن هناك نوعين من برهان «لِمَ» (propter quid)، أحدهما لا يختلف عن البرهـــان الأكمل في شروط المبادئ، بل يتميز فقط بذلك الفارق الذي ذكره ابن رشـد، والآخر يختلف بالفعل في شروط المبادئ، إذ لا يذكر ابن رشد شيئـًا عن مثل هذا البرهـــان، رغم أنه يُعدد بعناية جميع أنواع البرهـان ويُرتبها، حيث يتحدث هناك صراحةً عن جميع الأنواع.

ومن ثم، لم يكن ابن رشـد يعرف أي نوع آخر من برهان العلة وحدها سـوىٰ ذلك الذي قلنا إنه لا يختلف عن البرهـان الأكمل في شروطه.

علاوة علىٰ ذلك، لو سُلِّم بهذا الرأي، لزم عنه أن الشيء الواحد نفسه يمكن تبيينه بعلة ما وبعلة أخرىٰ، سواء بالوجه الأكمل أو بوجه برهان «لِمَ» فقط.

فبما أن الشـيء قد يعتمد علىٰ جميع أنواع العلل الأربعة، فإنه يُبيَّن بصـورته في البرهـــان الأكمل، وبالعلل الأخرىٰ في برهان «لِمَ»، شـريطة أن تُؤخذ في كل نوع العلة القريبة لا البعيدة.

بيد أن هذا (كما قال أرسطو) ممتنع بأي وجه من الوجوه، إذ إن للشيء الواحد عيناً علةً واحدةً تجيب عن سؤال «لِمَ»، وهي كفيلة أيضاً بالإجابة عن سؤال «أنَّ» (quod)، كما يُعلمنا أرسطو في بداية المقالة الثانية من كتاب «البرهان»، وبصورة أكثر جلاءً في نهاية الكتاب نفسه، حيث يذكر ابن رشد صراحة في التعليقين 95 و97 أن للشيء الواحد علة واحدة تسمىٰ «علة» بالمعنىٰ الحقيقي، وهي العلة التي بها يكون الشيء والتي هي الحد الأوسط الكلي، ويسوق السبب في ذلك: بأن تلك العلة تحل محل الفصل الأخير في الحد.

وبالمثل، فإن فصل الشيء الواحد واحد لا متعدد، ولذلك أيضاً (كما يلاحظ في التعليق 46 علىٰ المقالة الأولىٰ) فإن للشيء الواحد برهاناً واحداً وحداً واحداً، إذ إن للمسألة الواحدة علة واحدة. وأرسطو كذلك لم يقل «إن معرفة أن الشيء كائن هي معرفة بالعلل التي لأجلها تكون الأشياء»، بل قال «علة كل شيء التي بها يكون الشيء»، وهذا، بالنسبة للواحد الشيء واحد.

وبناءً عليه، فإن السؤال البرهاني عن «لِمَ» (propter quid) بخصوص الشيء ذاته لا يمكن الإجابة عنه بعلل شتىٰ، بحيث تقرر إحداها «السببية» (لماذا) فقط، والأخرىٰ «التحقق» (أنَّه).

ولما كان هذا لا يمكن قوله دون استلزام باطل وتهافت – لأننا حين نقول إن «لِمَ» كان الشيء يتبين من خلال علة ما، فلا بد أن تكون تلك هي العلة التي بها «وُجد» الشيء – فكيف يمكن لنفس العلة التي بها «وُجد» الشيء أن تبين «لِمَ» هو، ومع ذلك لا تظهر «أنَّه» موجود؟ ولا يسع الخصوم القول بأن مثل هذه العلة لا تظهر «أنَّ» الشيء

موجود، لأن ذلك سيكون بمثابة عدول عن الفارق الذي نناقشه الآن وهروب إلىٰ فارق آخر سنتناول ذكره لاحقًا.

فهم بهذا (كما أسلفنا) إنما يحاولون ترسيخ الفارق الأول، وهو أن برهان «لِمَ» لا يقوم بالعلة الصورية، بل بغيرها، ولكن إذا كانت العلة التي تبين «الصورة» ذاتها تبين «لِمَ» و «أَنَّ» معًا، فسيُضطرون للإقرار بأن مثل هذا البرهان هو الأتمّ والأكمل، وهو الذي من شأنه أن يجيب علىٰ السؤال بشكل أكثر كفاية في الوقت ذاته.

ولكن إن قالوا - كما يبدو أنهم يقولون - إنه من خلال تلك العلل يُبين «اللِّم» فقط دون «الأَنّ»، فعليهم أن ينظروا كيف يمكنهم إحداث ذلك الانفصال الذي أثبتناه للتو، وكيف يمكن لعلة واحدة بعينها، هي علة وجود الشيء بالطبع وبالواقع معًا، أن تُبين «لِمَ» هو، ومع ذلك لا تُبين «أَنَّه» هو، **وهذا أمر سيكون عجبًا ظاهراً للجميع، وشيئًا لا يدركه الفهم البشري**.

ولذلك فإن السبب في أن هذا البرهان لا يُبين إلا «اللِّم» دون «الإنّ»، لكونه يتم عبر علة أخرىٰ غير العلة الصورية، فهذا الفارق الأول فارغ تمامًا، ولم يضعه ابن رشد، بل هو يتعارض بوضوح مع كلماته نفسها، كما أظهرنا.

صحيح أن ابن رشد يبدو مائلاً لهذا الرأي في الشرحين 34 و35 علىٰ كتاب «البرهان» لأرسطو، ولكن إن قلنا بذلك، فإنه يناقض نفسه تمامًا، أو ينبغي للمواضع الأخرىٰ التي استدعيناها أن تفسر قوله.

ولكن لكيلا ننسب خطأً فادحًا كهذا إلىٰ ابن رشد، فربما يمكن حمل كلماته علىٰ محمل حسن، أي عندما يقول إن العلة الفاعلة الخارجية لها مكان في برهان الدلالة وفي برهان العلة، فإننا نفهم هذا علىٰ أنه لا يتحدث عن البرهان اللِّمّي (الذي ينتقل من

المعلولات إلىٰ علة بعيدة). ففي تلك الحالة، لا تنعكس المعلولات مع عللها، وبوضع العلة لا يوضع المعلول بالضرورة، فكيف إذن يمكن قيام برهان لِمّي منها، إذا كان لا يمكن إجراء استنتاج ضروري للمعلول من تلك العلة؟ وكيف تكون علة «بها يوجد الشيء»، إذا كان بوضع العلة لا يوضع المعلول؟ ولكن إن كان يتحدث عن برهان العلل، فإن ما يقوله ممتاز، بما أن ذلك البرهان دائماً ما يكون سالباً (كما أظهرنا أعلاه)، ومن ثم فإن سلب مثل هذه العلة يصح معه استنتاج سلب المعلول.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن الحجة التي يسوقها ابن رشد ليبين لماذا لا مكان لمثل هذه العلة في البرهان الأكمل هي أنه في مثل هذا البرهان يوجد، بالقوة، حدٌّ، حيث يصبح الحد الأوسط حداً للطرف الأكبر، ولكن مثل هذه العلة لا تُؤخذ في حدِّ المعلول. ومن ثم فإن البرهان الذي يتم من خلالها لن يقدم حدَّ المعلول، ولن يكون حداً بالقوة. هذا بلا شك هو دليل ابن رشد، ولكن من ذا الذي لا يرىٰ أنه وفقاً للمنطق ذاته (عند ابن رشد) لا يمكن لمثل هذه العلة أن يكون لها مكان فيما يسميه هو نفسه البرهان اللِّمّي؟ فبناءً علىٰ مذهبه الخاص، يعد البرهان اللِّمّي حداً بالقوة بالطريقة ذاتها التي يكون بها البرهان الأكمل، إذ لهما الشروط ذاتها والخاصية ذاتها.

ولذلك يبدو أن علينا القول إن ابن رشد لا يتحدث هناك عن البرهان اللِّمّي، بل عن البرهان من المعلولات ومن العلل (أي من العلل البعيدة)؛ إذ يمكننا الانتقال من العلة إلىٰ المعلول بالسلب لا بالإيجاب.

وبهذه الطريقة نكون قد دافعنا عن ابن رشد بلطف. ولكن إذا كان هو نفسه يدرك أن ذلك البرهان الذي يصرح في موضع آخر بأنه برهان لِمّي فحسب غير قادر (كما

يجب أن يكون واضحـًا لكل ذي عقل سليم)، فعندئذ – وبالمنطق ذاته – لكان قد أراد أن يُجرىٰ البرهـان اللِّمّي (كما يرىٰ) ليس من المعلولات فحسب، بل حتىٰ من العلل.

أما الزعم بأن أرسطو في المقالة الثانية من «البرهـــان»، في الفصل الخاص بالعلل، قد ميز هذا الاختلاف بين البراهين، فهذا ليس صـــحيحـًا بأي حال، إذا ما فهمنا ذلك الموضع فهمًا صحيحًا.

وبما أنني قد تناولت ذلك بإسهاب في كتابي «**في الحد الأوسط للبرهان**»، فلا طائل من بسط القول فيه مرة أخرىٰ هنا.

الفصل الخامس عشر: دحض الفرق الثاني المستمد من انعكاس الحدود.

إن الفرق الثـــاني لا يقل سخفًا عن الأول، إذ يقولون إن البرهـــان اللمي (المعطي للعلة) يمكن أن يُصاغ من حدود غير منعكسة، أما البرهـــان الأتم فلا يكون كذلك أبدًا، بل دائمًا من حدود منعكسة.

وهذا الرأي باطل ومضـحك، فليس في شـروط أرسـطو الأسـاسـية للبرهان الأتم شـــرط «انعكاس الحدود»، بل إنه يســـوق شـــروطًا يترتب عليها انعكاس الحدود بالضـــرورة كخاصـــية تابعة لتلك الشـــروط، لا كشـــرط في ذاته. فهو يقرر أن مقدمات البرهـان يجب أن تكون «عن الكل»، و «بالذات»، و «بما هو كذلك»، وهي شروط تقيم صلة جوهرية بين الحدود، ومن ثم يكون من الضروري أن تنعكس الحدود.

وهذا ما نقوله أيضًـا عند النظـــر في الشروط التي عددها أرسطو في الفصل الثاني: حيث يقول إن مبادئ البرهـــان هي مبادئ بلا واسطة، وهي علل، وصادقة، وبالذات، وبالذات بالمعنىٰ الصحيح لما يُبرهن عليه.

ولن تجد بين هذه الشـــروط «شـــرطًا» آخر ســـوىٰ هذه النقطة المعنوية وهي أن المبادئ خاصة وبالذات، ومن كل ذلك يتبع الانعكاس بالضرورة.

ولذلك، فإن ما نسميه «خاصةً» لشيء ما هو ما يساوي ذلك الشيء وينعكس معه، فإذا لم نطلق علىٰ «الحيوان» صـفة «الخاصـة» للإنسـان، بل أطلقناها علىٰ «الناطق» و «الضـاحك»، فإن مبادئ العلة القريبة التي يُبرهن بها علىٰ المعلول لا يمكن الحصـول عليها دون انعكاس الحدود، لأن العلة القريبة تنعكس بالضرورة مع معلولها.

وبما أن الأمر كذلك، فلا يمكن تمييز هذا البرهـــان عن ذاك بهذه الخاصـية (انعكاس الحدود) إلا بسبق وجود شرط يتبعه انعكاس الحدود، لأن الخاصية لا تصنع الفـرق النوعـي، فالذين يميزون أنـواع البراهيـن بانعكاس الحدود يجب عليهـم استخلاص الفرق من الأصـل، والبحث عن منشـأ هذا الفرق في شـرط ما يتبعه الانعكاس، وما لم يوضـحوا ذلك، فإنه من العبث والطفولية جعل الفرق بين البراهين يكمن في الانعكاس.

ومع ذلك، دعونا نتأمل ما يدّعون، ونرىٰ ما إذا كان هناك، ضـمن الشـروط المذكورة آنفـًا، أي فرق بين تلك البراهين يمكن أن يُحدث فرقـًا في حالة يكون فيها للحدود انعكاس، وفي الحالة الأخرىٰ لا يكون. والآن، فإن انعكاس الحدود يتبع بلا شـك شـرطًا آخر، وهو أن تكون المبادئ بلا واسـطة، أي أن يكون الحد الأوسـط هو العلة القريبة للطرف الأكبر. فإذا كان قريبًا، فلا شيء يقع بينه وبين المعلول، ويجب أن يكون العلة الخاصة لذلك المعلول، كما يقول أرسطو في ذلك الموضع.

وبناءً علىٰ ذلك، هل الحد الأوسط في البرهـان اللمي علة قريبة أم بعيدة؟ فإذا كان علة بعيدة، فلا يمكن أن يكون برهـانًا لميًّا، لأن أرسطو يقـول في الفصل العاشر من المقالة الأولىٰ من كتاب «البرهـان» إن البرهـان اللمي يكون بالعلة الأولىٰ، أي بالعلة التي بلا واسطة، ولكن إذا كان قريبًا وعن الكل (de omni)، فإنه لا يبرهن علىٰ «لِمَ» بواسـطة علة بعيدة، بل يبرهن فقط علىٰ «أنَّ»، وإذا كان علة قريبة، فإنه – كما قلنا – ينعكس مع المعلول.

وهذا ما يؤكده ابن رشـد أيضًـا في الشـرح 95 علىٰ المقالة الأولىٰ من كتاب «البرهـان» وفي الشرحين 89 و97 من المقالة الثانية.

أما إذا نظرنا في الشروط التي وضعها أرسطو في الفصل الرابع من المقالة الأولىٰ، لوجب علينا قول الشيء نفسه، إذ إن تلك الشروط – المقول علىٰ الكل، وبالذات، ومن حيث هو هو – تقتضي انعكاس الحدود، وهو ما لا نبرهنه في أي موضع آخر.

فماذا يقول ابن رشد إذن عن برهان «لِمَ» (البرهان اللّمي)؟ هل تتوفر فيه كل هذه الشروط أم لا؟ فإذا كانت متوفرة فيه، وجب أن يحضر انعكاس الحدود أيضاً، ومن ثم فلن يتميز بهذا عن البرهان الأتم. أما إذا لم تكن متوفرة فيه، فسيكون ما قاله ابن رشد في الشرح الرابع والخمسين للمقالة الأولىٰ باطلاً، ومفاده أن الحمل «علىٰ الكل»، و «بالذات»، و «من حيث هو هو» مطلوب في مقدمات أنواع البرهان الثلاثة جميعاً.

ذلك لأن رأي ابن رشد هو أن شرط «من حيث هو هو» يجعل الحدود متساوية ومنعكسة بالضرورة، وهو هناك يذهب صراحة إلىٰ أن انعكاس الحدود ضروري في أنواع البرهان الثلاثة جميعاً، حتىٰ في برهان «أنّ» (البرهان الإنّي)، أي المستمد من الآثار (المعلولات).

ويمكننا أيضاً أن نحاجج الخصوم علىٰ هذا النحو: إن انعكاس الحدود إما أن يكون شرطاً للبرهان الأتم أو لا يكون. فإذا كان شرطاً، فقد قصر أرسطو بعدم ذكره بين الشروط الأخرىٰ، وقد أخطأ ابن رشد في «الجوامع» (فصل في البرهان) حين قال إن برهان «لِمَ» لا يختلف عن البرهان الأتم في الشروط، إذ وفقاً لهذا الرأي، فإنه سيختلف، ويختلف بشرط. أما إذا لم يكن الانعكاس شرطاً، بل مجرد تابع يتبع شرطاً ما، فلا ينبغي لهم التماس تمييز الأنواع من الانعكاس، بل من الشروط ذاتها. ومع ذلك، فإننا نؤكد عدم وجود فرق بين هذه البراهين في تلك الشروط التي يتبعها هذا الانعكاس عادةً، ولذلك لا يمكنها أيضاً أن تختلف بانعكاس الحدود.

علاوة علىٰ ذلك، يعاني هــذا الفرق الثاني من نفس الصعوبة التي عانىٰ منها الفرق الأول الذي اســتمدوه من «الوســط»: فهو ليس فرقًا دائمًا وغير مِفارق، كما يجب أن تكون فروق الأنواع. ذلك لأن هناك ما يسمىٰ ببرهان «لِمَ» المحض فقط الذي يتضمن انعكاس الحدود.

فإذا اعتبرنا العلة والمعلول متساويين ومنعكسين، وكان المعلول أعرف (أبين)، فستُبرهن العلة أولاً بالمعلول، ثم يُبرهن المعلول بالعلة في حركة رجوعية، وهكذا، وفقًا لابن رشد، سيكون برهان «لِمَ» محضًا، لا البرهــان الأتم، كما يصرح في الشرح السابع والتسعين للمقالة الأولىٰ عندما يعلن، بناءً علىٰ سلطة أرسطو، أن البرهــان يمكن أن يُبنىٰ أيضًا من حدود منعكسة عندما يكون المعلول أعرف والعلة أقل معرفة، ومع ذلك فإن هذا الإجراء من المتأخر ليس برهانًا بالمعنىٰ المطلق، بل هو مجرد برهان «لِمَ».

والشيء نفسه نقرأه في الشرح السادس والتسعين من نفس المقالة، وفي الشرح الثالث والتسعين من المقالة الثانية.

وثمة أيضًا حجة جليّة في كلمات ابن رشد – ولا أرىٰ سبيلاً لحلها. فبالنظر (كما يقول ابن رشــد) إلىٰ علاقة العلة بالمعلول واستلزام أحدهما للآخر، يقول إن هذه العلاقة يمكن أن تقوم علىٰ ثلاثة أنحاء:

الأول، عندما تكون العلة والمعلول متساويين ومنعكسين

والثاني، عندما يكون المعلول أعم من العلة

والثالث، عندما تكون العلة أعم من المعلول.

في النحو الأول، يكون المعلول أعرف (كما قلنا)، وعندئذ يقول إن أنواع البرهـان تجد مكانها: أولاً، البرهـــان من المعلول، وفي النحو الثاني، برهان «لِمَ» الرجوعي (ولكن ليس البرهـــان المطلق)، وفي النحو الثالث –حيث تكون العلة نفسها أعم– لا يجد إلا البرهان الأتم مكانه، لأننا بالمضي من العلة إلىٰ المعلول في المقام الأول، نبين «أنّ» الشيء موجود و «لِمَ» هو موجود، بما أن كليهما كان مجهولاً.

وفي النحو الثاني، كما يقول، لا يوجـد إلا البرهـان المطلق إذا كانت العلة أعرف من المعلول، ولكن لا يوجد أي برهان إذا كان المعلول أعرف من العلة، إذ لا يجوز المضي من المعلول إلىٰ العلة حيث يكون المعلول أعم نطاقًا من العلة.

ومن ثم، فإن الاستنتاج يصح من العلة إلىٰ المعلول، لا من المعلول إلىٰ العلة، لأننا لا ننتقل أبداً من المجهول.

وأخيراً، في النمط الرابع، لا يجيز إلا البرهـــان من المعلول – إذا كان المعلول أعرف، وإلا فلا – للسبب نفسه الذي ذكرناه في النمط الثاني.

وفي هذه الكلمات أشياء كثيرة تستحق النظر ولا تخلو من صعوبة:

أولاً، تلك النقطة ذاتها التي أثرناها أعلاه، وهي أن ابن رشـد يجيز برهان «اللّم» (propter-quid) حتىٰ عندما تكون الحدود متكافئة، وهو ما ينكره أتباعه.

ثانيًا، أن البرهـان الأفضل نفسه يُقال إنه يقوم أيضًا من حدود غير متكافئة – أي عندما يكون المعلول أعم والعلة أعـرف – وهو مـا ينكرونه أيضًا (وهو ادعاء مخالف تمامًا للحقيقة، بل ولمذهب ابن رشد نفسه)، كما لاحظنا سابقًا. ففي المقالة الأولىٰ من «البرهـان» (Posterior Analytics)، في شرحه للفصلين الرابع والخامس،

وكذلك في التعليقين 95 و97 علىٰ المقالة الثانية، يؤكد أن البرهـــان الأفضـل يتطلب حدوداً متكافئة – كما فصلنا القول في مؤلفنا «في القضايا الضرورية».

وإنه لمن المســتغرب حقـًا أن ابن رشــد، الذي قال في التعليق 54 علىٰ المقالة الأولىٰ إن الحمل بالذات والأول مطلوب في مقدمات جميع أنواع البرهـــان الثلاثة (وبالتبعية تكافؤ الحدود)، يبدو في تلك المواضع غير راغب في إسناد هذه الخاصية.

ولا يمكننا القول إنه لا يتحدث هناك عن البرهـان الأفضل، بل يتحدث عن برهان «اللّم» (ما يسميه البرهـــان المطلق demonstratio simpliciter)، لأنه في ذلك الموضع يتحدث بوضوح عن أنواع البرهـان الفردية، عن البرهـان المطلق، وعن برهان العلـل، وعن برهـان «الإنّ» (demonstration quod). كمـا لا يمكن تـأويـل «البرهـان المطلق» بشكل صحيح علىٰ أنه يعني برهان «اللّم».

علاوة علىٰ ذلك، فإن ذلك الجزء المخصص لبرهان «اللّم» لا يمكن مطلقـًا جعله ملائمـًا: فكلما كـانـت العلة أعرف من المعلول، أو كـان المعلول أعم، فإننا ننتقل من العلة إلىٰ المعلول، ويُعرف «الإنّ» و «اللّم» معـًا، وبناءً علىٰ ذلك، وبحسب نسبة ما هو مطلوب، فإن هذا هو البرهـان الأفضل.

ولعلنا نقول إن ابن رشـد يتحدث هناك بلسـان غيره لا بلسـانه، ومع ذلك، فإن هذه النبرة لا تظهر في التعليق 96 من المقالة الأولىٰ، حيث يبدو أنه يتحدث برأيه الخاص.

أما في التعليق 93 من المقالة الثانية، فإنه يقول إنه كـان رأي الفـارابي، ومع ذلك يلتزم هو به، ومن ثم، فإما أن نقر بأنه هنا يخالف أرســطو – الذي رأىٰ ضــرورة تكافؤ الحدود في البرهـــان – أو أن نعتقد أن ابن رشـد قد أخطأ في قراءة أرسطو في نهاية ذلك التعليق 93 من المقالة الثانية من «البرهـان». فإنه يقول إن أرسطو، في مناقشته للبرهان،

لم يذكر إلا النمط الأول، وهو النمط الذي لا تتكافأ فيه الحدود، وكأنه يوحي بأن البرهان يمكن بالفعل أن يجد مكانه ليس في كل تلك الأنماط، وأن أرسطو لم يقبل إلا الأول بينما رفض الاثنين الآخرين.

بيد أن نص ابن رشد معيب، وقد أشرنا إليه سابقًا: دعونا نفحصه، إن أسس أرسطو نفسه تحدد رؤيته للحمل بالذات وتفسير والدفاع عن التكافؤ بفعالية وإيجاز بحيث لا يمكن دحضه عند سماعه – حتىٰ وإن كان ابن رشد في هذه النقطة يختلف عن أرسطو. فكيف يمكن لابن رشد، بأي حال من الأحوال أن يقول – إذا أراد – إن نص ابن رشد فاسد؟ أما أنا من جانبي، فلا ألجأ إلىٰ هذا النوع من الدفاع ما لم يدعمه مخطوط موثوق.

وأخيراً، ثمة أمر واحد كان دائمًا موضع شك بالنسبة لي: هل تكون العلة أكبر لأنها تنتج أكثر؟ عندما نتحدث عن العلة بالذات – لا بالعرض – أرىٰ أن هذا مما لا يجب التسليم به مطلقًا، ولذا يبدو علىٰ الأقل أن ما يقرره ابن رشد هنا فيه خلل.

فالمعلول غالبًا ما يكون أعم نطاقًا من العلة، بحيث إنه بوضع المعلول، لا يمكننا وضع العلة مباشرة ولا الاستدلال قط علىٰ وجودها، وهو في نهاية ذلك الفصل يقرر وجودها.

إذن، لا يلزم ذلك منه بالضرورة إذا قلنا إنها علة بالعرض، لأن ما يمكن أن يكون الشيء به، وإن أمكن وجود الشيء بدونه، هو عَرَض، كما بيّنا من قول ابن رشد نفسه في كتابنا «في القضايا الضرورية».

وهكذا كان ابن رشد يقول محقًا إن الجنس ضروري وجوهري للنوع، ولكن النوع عَرَضي للجنس، نظراً لأن الجنس يمكن أن يوجد دون ذلك النوع. كما أصاب

أيضـــاً في الشـــرحين 95 و97 علىٰ المقالة الثانية من «كتاب البرهـــــان» بقوله إن العلة يجب أن تكون شديدة الاتصال بعلتها الذاتية.

ومن ثم، فإن المعلول الذي تكون علته المزعومة أضـــيق وأقل نطاقاً منه يتوقف عليها بالعرض، أما العلة الأعم فهي علة أخرىٰ، وكذلك العلة المساوية.

يجب أن تكون هناك علة، علة جوهرية وضـــرورية. وبهذا المعنىٰ جرت عادة الرشديين علىٰ القول بأن الشيء يسمىٰ علة بالتشبه عندما يصاحب المعلول ويُذكر في حده، ومع ذلك، ففي العمل البرهـــاني القويم، لا يكفي ذلك ما لم تكن العلة أعرف من المعلول. وعلىٰ العكس من ذلك، لو كان المعلول أعرف، لما أمكن للمرء أن يجعل الإضاءة معلولة حقاً عن النار – ولا عن الشمس، ولا عن أي جسم آخر من هذا القبيل – بل عن شيء مشترك، أي مركـــب مشترك (كأن نقول: جسماً مضيئاً): وســـواء كان هذا يشير إلىٰ طبيعة واحدة وعينها تشترك فيها جميع الأجسام المضيئة، أو مجرد مبدأ بديهي ثابت، فهذا أمر لا ينتمي إلىٰ البحث الحالي.

ومن الواضـــح أن الإضـــاءة يمكن البرهنة عليها ومعرفتها، لأننا عندما نبحث عن علة هذه الإضاءة أو تلك، فربما نقول إنها النار أو الشمس أو أي جسم جزئي آخر –بما أن علل الأشـياء الجزئية جزئية، تماماً كما أن علل الكليات كلية، كما يقول أرسـطو في كتاب السماع الطبيعي (المقالة الثانية). ولن يكون هناك برهان واحد بسيط، بل (كما في المثال الحالي) يجب أن يســوق المرء لكل جزئي علة جزئية، وهو أمر ســيدركه أي شخص بسهولة إذا ما تفضل بوضع نصاب عينيه أن العلم هو نظر وتأمل.

(بالحديث) عن الإضاءة المكتوب عنهـــا، ففي هذه الحالة يكون البحث بالتأكيد هو ما هي الإضاءة، وهذا لا يمكن اكتشافه ومعرفته إلا بالبرهـــان، إذ يجب البرهنة علىٰ

الإضاءة من خلال علتها الخاصة، ولكن ليس من خلال النار، ولا من خلال الشمس، بل من خلال طبيعة الجسم المضيء باعتبارها علة مطابقة. فإن حضور الجسم المضيء يُحدث الإضاءة مباشرة، وإلا لما كانت هناك حاجة لذكر الشمس علىٰ الإطلاق -إلا ربما علىٰ سبيل المثال. لذلك، إذا أخذنا الإضاءة بمعناها الواسع، فإن علتها ليست النار أو الشمس فقط، وبما أن تلك العلة ليست أوسع من النار والشمس أنفسهما، فإن العنصر الإضافي الذي ذكره ابن رشد يجب عدم قبوله، ما لم نكن نتحدث عن علة بالعرض -وهذا له مكانه في البرهان. ولن أطيل الوقوف عند هذه الصعوبات والالتباسات.

ولكن بالعودة إلىٰ هؤلاء الرشديين: من الواضح أن موقفهم ليس صحيحاً ولا يتفق مع كلمات ابن رشد. فهم يقولون إن البرهان الأكمل (الأفضل) يجب أن يكون من حدود متكافئة، أما برهان «لِمَ» (برهان العلة) فيكون من حدود غير متكافئة.

غير أن ابن رشد يؤكد أن البرهان الأكمل يمكن أن يكون من حدود غير متكافئة، وأن برهان «لِمَ» يمكن أن يكون من حدود متكافئة.

لذلك، حتىٰ لو قلنا إن أي من النوعين يمكن أن يُصاغ بلا تمييز من حدود متساوية أو غير متساوية، فإن هذا الفرق الثاني فارغ - لأنه لا يميز بين البرهانين.

وإذا قالوا إن البرهان الأكمل يكون دائماً من حدود متساوية، بينما برهان «لِمَ» يكون تارة من حدود متساوية وتارة من غير متساوية، فإنه يترتب علىٰ ذلك أيضاً أن هذا الفرق عرضي ولا يمكن أن يشكل أنواعاً متباينة، إذ سيكون لديك برهان «لِمَ» من حدود متساوية لا يختلف بهذه السمة عن البرهان الأكمل. ومن ثم، فهو ليس فرقاً كلياً ودائماً، وبالتالي لا يفصل نوعاً بأسره عن نوع آخر بأسره.

وهذا أيضـاً يمكن تفنيده من جهة المعلول (كما قلنا قبل قليل ضد ابن رشد).

يقول الرشـديون إن برهان «لِمَ» يمكن صـياغته من حدود غير متكافئة، وحينئذٍ إما أن تكون العلة أعم من المعلول أو المعلول أعم من العلة. فإذا كانت العلة أعم، أصـبح برهان «لِمَ» خارجيـاً، إذ لا يجوز الانتقال من علة أعم إلىٰ المعلول، وإذا كان المعلول أعم، سـقطت العلة في عدم التكافؤ، وبالتالي لا يمكن تبين «اللِّم»، إذ إنها ليسـت علة بالذات بل علة بالعرض (كما هو الحال عند أخذ النار بالقياس إلىٰ الإضـاءة). وبناءً عليه، يجب أن يكون البرهـان اللمّي مؤلفـاً من حدود متساوية/ منعكسة.

الفصل السادس عشر: في أن ابن رشد لم يضع سوىٰ الفارقين الأخيرين، وأنهما يؤولان إلىٰ واحد.

بقي فارقان للنظر فيهما، وهما اللذان أظن أن ابن رشد وحده قد عرفهما وأوردهما.

أحدهما من جهة المطالب: فليس البرهان اللمّي هو الذي يُبيّن «الإنّ»، بل يُبيّن «اللِّم» فحسب، أما البرهان الأكمل فيُبيّنهما معًا.

والفارق الآخر هو من جهة المبادئ، أي (وهو الأمر ذاته) من جهة الحد الأوسط من حيث هو معلوم لنا: إذ إن البرهان الأكمل له حد أوسط معلوم لنا ابتداءً، لا من طريق المعلول، أما في البرهان اللمّي فإن الحد الأوسط ليس معلومًا لنا في البداية، ويُعرَف من خلال أثرٍ هو أعرفُ عندنا.

أرىٰ أن هذه وحدها هي مقصود ابن رشد بشأن نوعي البرهان، وتُظهر كلماتُه ذلك في مواضع كثيرة، لا سيما في التعليق رقم 95 علىٰ المقالة الأولىٰ من «البرهان»، والتعليقين 39-40 علىٰ المقالة الثانية، وفي «الجوامع» في الفصل الخاص بالبرهان.

ولذلك، إذا لم نقم بتأسيس نوعين متميزين من البرهان بناءً علىٰ هذين الفارقين، فسنبين (ما لم أكن مخطئًا) أن ابن رشد قد وضع -ويكرر أتباعه ذلك بلا تمحيص- نوعًا خارجًا عن الحصر.

تذكر أولاً ما قلناه سابقًا: إن هذين الفارقين ليسا منفصلين، إذ يتبع أحدهما الآخر، كما أن كون الإنسان ناطقًا، وقادراً علىٰ العلم، وضاحكًا هي خواص للإنسان لا تشاركه فيها البهائم، ومع ذلك فهي لا تختلف فيما بينها، بل هي لوازم متبادلة

لـــ"فصل» واحد وهو «النطق»، الذي به ينفصل الإنسان عن البهـــائم، بينما الأخرىٰ لا تنفصل، إلا أنها تنبثق عن ذلك التمايز.

وكذلك الاختلاف في تلك البراهين المأخوذة من الحد الأوسط ليس إلا تقسيمًا للاختلاف الآخر المأخوذ من المطالب، إذ لا يمكن أن يوجد اختلاف في المطالب ما لم يكن ناشئًا عن شيء في المبادئ، ومن ثم فإن الاختلاف يُستمد من أحوال المبادئ. وقد أشار أرسطو إلىٰ هذا، فرغم أنه عدَّ برهان «اللم» وبرهان «الإن» منقسمين بحسب المطالب (المقالة الأولىٰ، 18)، إلا أنه رأىٰ مع ذلك ضـــرورة أن تختلف هذه البراهين بحسب أحوال المبادئ -أي بالنظر إلىٰ الحد الأوسط-.

ويقول ابن رشد أيضًا (في الشرح 100 علىٰ المقالة الأولىٰ) إن البرهـــان المطلق وبرهان «الإن» يختلفان في طبيعة البراهين ذاتها، ويضـيف في معرض شـرحه لذلك [أن هذا يرجع إلىٰ دلالتهما الخاصة].

إن الاختلاف في المطالب، بكونه جوهريًا وكليًا من حيث إنه مأخوذ من البراهين ذاتها، ينطوي بطريقة ما علىٰ [الاختلاف] الأســبق كما لو يجب اســتمداد الاختلاف السابق من طبيعة الحد الأوسط، فبدون ذلك يكون من العبث تمامًا إرساء أي تباين في المطالب؛ إذ لا بد من وجود علة ما تجعل هذا البرهــان يبيّن الــ «أنّ» فقط، أو الــ «لِمَ» فقط. لذا، يجب علينا أن نتأمل بعناية في ذلك الاختلاف الذي يضـعه ابن رشـد في الحد الأوسط بين البرهــان الأكمل وبرهان الــ «لِمَ»؛ لأنه إذا لم يكن ذلك الاختلاف مأخوذاً من طبيعة الشـيء، بل كان غريبًا عن طبيعة البرهـــان وخارجيًا، فإنه بالتأكيد لا يمكنه إحداث ذلك التفاوت من جهة المطالب، ومن ثم لن يتبقىٰ أي فرق بين تلك البراهين.

الفصل السابع عشر: في تفنيد ذلك الاختلاف الذي استقاه ابن رشد من الحد الأوسط كونه أعرف عندنا أو غير أعرف عندنا.

ولبيان أن هذا الاختلاف أجنبي عن طبيعة البرهـان، أحتجُّ ضد ذلك بما يلي: هذا الاختلاف ليس مأخوذاً من شروط مبادئ البرهـان التي وضعها أرسطو، فهو إذن ليس مشتقـًا من طبيعة البرهـان، وبالتالي لا يمكنه أن يوجب اختلافـًا في النوع.

وهذا اللزوم بيّن ويقيني، إذ يجب التسـليم بأن أرسـطو قد وضـع كافة الشـروط الضـرورية لبناء البرهـان الأكمل، ولم يغفل عن شيء منها، وكل شـرط يُضـاف زائداً علىٰ هذه الشروط هو أمر خارجي ولا يمكن أن يكون ذاتيـًا للبرهان.

ويتم إثبات هذه المصـادرة علىٰ النحو الآتي: إن مبادئ البرهـان الذي يسـميه الرشـديون برهان الـ «لِمَ» هي صـادقة بلا شـك، وهي أيضـًا أولية أو بيّنة بذاتها (بلا واسـطة)، إذ لا يعني كون «المبادئ بيّنة بذاتها» سـوىٰ عدم وجود وسـط بين الطرف الأكبر والحد الأوسـط، كما يفسـر ابن رشـد نفسـه في الشـرح رقم 169 علىٰ المقالة الأولىٰ من كتاب «البرهـان»، وكما يصرح أرسطو في الفصل العاشر من الكتاب نفسه. فأرسـطو يقول هناك إن البرهـان يُبنىٰ من مبادئ بيّنة بذاتها ومن العلة الأولىٰ والقريبة للطرف الأكبر، أمـا كون البرهـان اللمي (propter-quid) يُصاغ من علة قريبة فأمر يقيني، إذ يقول أرسـطو هناك أيضًـا إن العلم اللمي إنما يكون بالعلة الأولىٰ، أما بالعلة البعيدة فلا يكون العلم لميًا، بل يكـون علمًا بـ «أنَّ» (quia) فقط. ولذلك، فإن للبرهان اللمي مبادئ مباشـرة. كما أن له مبادئ سـابقة وعللاً للنتيجة، بما أنه يسير في مساره من العلة إلىٰ المعلول، وله أمور هي أعرف عندنا وأعرف بالطبع، أعرف بالطبع، لأن كل

علة هي بطبيعتها أعرف من معلولها، وأعرف عندنا، لأن كل برهان إنما هو لأجلنا، ويتطلب معرفة سابقة، لذا يجب أن ينطلق مما هو أعرف عندنا، وإلا كان عديم الفائدة تمامًا.

وهكذا، إذا كان البرهان اللمي مفيدًا لنا – كما ينبغي له بالتأكيد – فيجب أن تكون مبادئه أعرف من النتيجة بالطبع وعندنا معًا.

ولنتأمل أيضًا الشروط الأخرىٰ للبرهان التي صرح بها أرسطو في الفصل الرابع من المقالة الأولىٰ: إن مبادئ البرهان اللمي هي «مقولة علىٰ الكل» (de omni)، و «بالذات» (per se)، و «بما هو هو» (quatenus ipsum)، كما أكد ابن رشد نفسه في الشرح الرابع والخمسين من ذلك الكتاب، وكافة الشروط الأخرىٰ – التي لا يختلف في أي منها عن البرهان الأتم (الأفضل).

ومن ثم، فإن الفرق الذي يستخلصه ابن رشد من الحد الأوسط ليس مستمدًا من طبيعة البرهان، فهو إذن أمر خارجي وعارض للبرهان.

وفي الحقيقة، هذا الفرق موجود فينا نحن فقط، وليس في طبيعة البرهان ذاته: إذ يعرض لنا أحيانًا أن تُعرف العلة أولاً، وأحيانًا نجد ما لم يكن معروفًا أولاً من خلال معلول هو أعرف، لكن ذلك لا ينتمي إلىٰ جوهر طبيعة البرهان.

لذا، فهذا الفرق ليس جوهريًا، وبالتالي لا يمكنه أن ينتج أنواعًا متمايزة حقًا.

وإلىٰ هذا يحاول أتباع ابن رشد الرد – وردودهم واضحة بما فيه الكفاية. فهم يحاولون إظهار أن هذا الفرق قد أدرجه أرسطو ضمن شروط البرهان: فمن بين شروط أخرىٰ، كما يقولون، وضع أرسطو شرط أن تكون المبادئ أعرف من النتيجة، وأن هذا ينتمي بالذات إلىٰ البرهان الأتم، الذي تُعرف مبادئه أولاً (عندنا)، وفي المرتبة الثانية

بالطبع، بينما هناك نقص في البرهـــان اللمي، الذي لا تُعرف مبادئه أولاً عندنا بذاتها، بل تُستخلص من معلول أعرف، ويقولون إن هذا الشرط مأخوذ من عقولنا، وبالتالي ليس من طبيعة البرهـان.

ويضيفون أنه بما أن البرهـــان عمل من أعمال عقولنا، ومن العقل يستمد كماله، فليس من المستبعد أن يأخذ البرهـــان بعض الشـروط من عقولنا، ولا يمنع هذا تلك الشروط من أن تكون جوهرية للبرهان ويقال إنها مستمدة من طبيعته الباطنة.

هذا ما يستقونه من أرسطو، الذي عند تعريفه للمبادئ، يتطرق إلىٰ شروط خارجية – تلك المأخوذة من عقولنـا فقط وليس من الشيء ذاته، لأنـه في ذلك التعريف لم يقـل فقط إن العلم هو معرفة علة الشـيء، التي لأجلها كان الشـيء، بل ذكر أيضًـا اليقين وأضـاف «لعقولنا»، التي بدونها لا علم لنـــا، وبعد ذلك استنتج من ذلك التعريف أن المبادئ أعـرف من النتيجة – وهو شرط مـأخوذ ليس من الشيء، بل من عقولنا، ومع ذلك يُقال إنه مأخوذ من صميم طبيعة البرهـــان، بما أن البرهـــان أداة عقلية وعمل من أعمال عقلنا.

لذلك يقولون إن هذا الشـرط ينتمي بالكلية إلىٰ البرهـــان الأتم، أما البرهـــان «اللمي» فلا ينتمي إليه بالكلية، بل مع وجود بعض النقص.

لهذا الرد مظهر معين من القوة، ومع ذلك فهو باطل ولا يحل الحجة. فبينما نسلم بأن بعض شروط البرهـــان مطلوبة في الشيء ذاته، وأخرىٰ في عقولنا، فإننا لا نسلم بناءً علىٰ ذلك بأن طبيعة البرهـان تتشكل وأنواعه تتغير من كل انفعال وتغير في عقولنا، لأنه إذا سُلّم بذلك، فستنشأ أنواع لا حصر لها من البرهـان، وهو ما لن يزعم أحد، مع ذلك، أنها أنواع متمايزة من البرهـــان. وبالمثل، ليسـت كل الشـروط التي يمكن اعتبارها في

الشيء تجعل أنواع البرهـان متباينة، فكون طبيعة النار تختلف عن طبيعة الماء لا يجعل طبيعة البرهـــان مختلفة بناءً علىٰ ذلك - بحيث يكون هناك برهان عن النار وآخر عن الماء. فكما أن هناك تنوعات كثيرة في الأشياء لا تغير طبيعة البرهـــان، فكذلك ليست كل تغيرات عقولنا صالحة لتشكيل أنواع متباينة من البرهـان.

فلنرَ إذن ماذا يقصد أرسطو عندما يقول إن مبادئ البرهـــان أعرف من النتيجة: إنه يقصد بالتأكيد أنها أعرف بالطبع (لأنها علل للنتيجة)، ولا يقصد أنها أعرف عندنا. فكل برهان، أيـًا كان، هو أداتنا - التي ابتُكرت وصِيغت لكي نعرف - ولذا فإن ذلك البرهـان الذي يُبنىٰ من أمور أقل معرفة عندنـا هو برهـان عديم الفائدة.

ومن ثم، فمن الشـروط العامة لجميع البراهين أن تكون مما هو أعرف عندنا، وإذا أنكر ابن رشد هذا عن البرهـان اللمي، فإنه بالتأكيد سينكر كونه برهانًا علىٰ الإطلاق.

ومع ذلك، هناك فرق بين البراهين: فبعضها يكون مما هو أعرف عندنا مع الحفاظ علىٰ ترتيب الطبيعة - وهي كل تلك التي تسـير من العلل إلىٰ المعلولات، والبعض الآخر يكون مما هو أعرف عندنا باسـتخدام ترتيب مضـاد للطبيعة - وهي تلك التي تسـير من المعلولات إلىٰ العلل، ولذلك يُقال عن الأخيرة إنها مما هو «أعرف عندنا فقط»، بينما الأولىٰ هي مما هو «أعرف عندنا وبالطبع».

وإذا كانت هذه الأمور صحيحة، فلا أرىٰ كيف يتمايز البرهـان اللمي عن البرهـان الأكمل، ما دام معنىٰ ذلك الشرط محفوظًا بكامله وعلىٰ السواء في كل برهان، لا في هذا أكثر مما في ذاك؛ إذ بما أن كليهما يتألفان من أمور معروفة بالطبيعة ومعروفة عندنا، فإن أرسطو لم يلتفت البتة إلىٰ الطريقة التي صارت بها معروفة عندنا - سواء بذاتها، أو من خلال الأثر، أو بأي اعتبار آخر - لأن ذلك لا ينتمي إلىٰ طبيعة البرهـان.

وشـــريطة أن تكون المبادئ معروفة بالطبيعة ومعروفة عندنا، فلا فرق إن كانت قد عُرِفت عندنا أولاً أو اســـتُنتجت من خلال شـــيء آخر، ولذلك يُقال إن الأول جوهري للبرهان، والآخر عرضي، وهو ما لا يمكن أن يغير من طبيعة البرهـان.

ومن هنا لم يذكر أرسـطو هذا الفرق في أي موضـع: ففي الفصـل الثاني من المقالة الأولىٰ في «كتاب البرهـــان»، حين يسـرد تلك الشـروط، لا يذكر كلمة واحدة عن هذا الاختلاف، وفي الفصل العاشر، حيث يتناول جميع أوجه القصور في الشروط التي تنشأ عنها البراهين الثانوية، لا نجد شـيئًا مذكوراً عن هذا القصـور، رغم أنه كان ينبغي عليه فعل ذلك بصفة خاصة لو كان قصوراً من شأنه أن يغير نوع البرهـان.

ذلك أن البرهـــان المتولد عن هذا القصور سيكون أشرف بكثير من تلك البراهين التي لا يُعرف بها إلا «الإنّ» (أنَّ الشيء كائن) فحسب، ومع ذلك، فإن أرسطو يعدد هذه البراهين هناك بعناية ويبين تمايزها، لذا كان من باب أولىٰ أن يبين الفرق بين برهان «اللمّ» (لِمَ الشيء كائن) والبرهـــان الأفضل – وهو ما لم يفعله علىٰ أي حال – لأنه لم يقر بوجود أي فرق بينهما. كما أن ابن رشـد أيضـًا، في مسـتهل ذلك الفصـل في الشـرح رقم 95، يقر بأن أرسطو أراد في ذلك الفصل أن يميز البرهـــان [الذي] يُسمىٰ بالمطلق كذلك استناداً إلىٰ برهان «الإن» (quod)، ومع ذلك، فإن الأمثلة التي سـاقها أرسـطو هي براهين «لِمّية» (propter quid)، كما أقر ابن رشـد بالمثل في الشـرح السـابع والتسعين.

وبناءً عليه، يؤكد ابن رشد أن أرسطو في ذلك الفصل قد خلط بين البرهـــان اللمي وبين البرهـان الأكمل، لأنه في الحقيقة لم يفرق بينهما قط.

وإذا ما قرأنا كتابي «البرهـــان» بعناية، فلن نجد أبداً أن أرسطو قد اعتبر وجود أي تمييز بينهما. ولكن في «الجوامع»، في فصل «البرهـــان»، يقر ابن رشد بهذا الأمر نفسه بوضوح تام، إذ يقول إن البرهـــان اللمي – الذي يطلق عليه اسم برهان العلة فقط – هو نفسه البرهـان المطلق، وأن الشروط والخصائص ذاتها تنطبق علىٰ كليهما.

كيف ينقسم البرهـــان إذن، في التقسيم الأول، إلىٰ ثلاثة أنواع، إذا كان البرهـــان اللمي ليس إلا نوعـًا من البرهـــان الأكمل؟ وكيف يكون هذان النوعان من بين أنواع البرهـان حقيقي حقـًا إذا كانـت شروط كل منها، وفقـًا لابن رشد، متطـابقة تمـامـًا؟

يمكننا إذن أن نحتج بما يلي: إن المبادئ التي هي أعرف بالطبع وأعرف عندنا، تُعرف أولاً لذاتها لا من خلال شـيء آخر، فإما أن يكون هذا شـرطـًا جوهريـًا ضـروريـًا للبرهان الأكمل، أو لا يكون شرطـًا.

فإذا كان شرطـًا، فقد جانَبَ ابن رشد الصواب حين زعم أن برهان «لِمَ» والبرهـان الأكمل لا يختلفان في الشـروط، وأما إذا لم يكن شـرطـًا – بل لم يكن كذلك في حقيقة الأمر– فإنه حينئذٍ لا ينتمي إلىٰ مـــاهية البرهـــان، بل هو عرَضٌ لا يمكنه أن يغير من طبيعة البرهـان.

وهكذا يعترف ابن رشد نفسه بذلك لاحقـًا، فبعد أن صرح بأن هذين البرهـانين لا يختلفان في الشـروط، أردف مباشـرة أننا في البرهـــان الأكمل نكون جاهلين بوجود المعلول، بينما في برهان «لِمَ» نبحث فقط عن ثبوت وجوده، بما أننا نبحث قبل ذلك عن عِلّة وجوده. وبناءً علىٰ ذلك، فإذا كان هذا هو اختلافهما الوحيد، وهما لا يختلفان في الشـروط، فيترتب علىٰ ذلك، في رأي ابن رشـد، أن هذا الاختلاف لا يُعد من جملة

شـروط البرهـــان، إذ لو كان شـرطًا، فلماذا يُعامل (علىٰ حد تعبير ابن رشـد نفسـه في الموضع ذاته) معاملة المسألة بوضوح - الأمر الذي لا يمكنه أن يدعم ادعاءه؟

ومن ثم يتضـح أن أرسـطو لم يكن يضـع ابن رشـد في حسـبانه حين قال إن مبادئ البرهـــان أعرفُ من النتيجة. وعلاوة علىٰ ذلك، فإنه بمراعاة ذلك الفرق، يترتب علىٰ ذلك أن البرهـان عينه سيكون بالنسبة لشخصٍ ما برهانـًا في «الغاية في الفضل» (most excellent)، ولآخر مجرد برهـان «لِمَ» (propter-quid)، وهـذا محـال. ذلـك لأن أنواع البرهـان يجب أن تتمايز بطبائعها الخاصة، وليس فقط باختلاف الأشخاص، الذين لا يختلفون إلا بالعرض.

ويُبرهن علىٰ هذا الاسـتنتاج كالتالي: يسـلم ابن رشـد (في الشـرحين 182-183 علىٰ المقالة الأولىٰ من كتاب «البرهـــان») بوجود أسبـــاب محسوسة لأشياء معينة، ومنها -بما أنها معلومة أولاً ولا تُدرك من خلال غيرها - يمكن صياغة برهان، وبما أن المعلول قد يكون أكثر محسـوسـية من هذا السـبب، فقد يحدث أن يدرك شـخص ما السـبب قبل المعلول، ويصـوغ منه مع المعلول برهانـًا، بحيث يكون بالنسـبة لهذا الشخص برهانـًا في «الغاية في الفضل» (لأنه يُعرّف بوجود المعلول وبعلته معـًا).

فمثلاً، إذا كان شـخصٌ لا علم له بكسـوف الشـمس، ورأىٰ القمر يتوسـط بين الشـمس وبيننا، فإنه سـيعلم فوراً، من خلال السـبب، بوقوع الكسـوف، وهو ما لم يكن يعلمه من قبل بأي حال. أما إذا كان شـخص آخر، قد سـبق له العلم بالكسـوف، يَعرف من خلال السـبب (أو الأسـباب) لِمَ يحدث الكسـوف، لكنه لا يعلم بوقوعه الآن، فإن ذلك البرهـــان سيكون برهان «لِمَ»، أيـًا كان وجه التأخر فيه، ولن يطرأ علىٰ البرهـــان نفسه أي تغير في ذاته من حيث كونه من أنواع مختلفة لأشخاص مختلفين، وهذا محال

(بل هو أشـــد المحال). فلا ينبغي الشـــك إذن في أن هذا الفرق ليس مأخوذاً من طبيعة البرهـــان، بل هو عرضٌ لاحق بالبرهـــان، وهو عرضٌ مفارق، إذ يمكن أن يكون الشيء الواحد عينه معلومـًا أولاً لشخص، وغير معلوم أولاً لآخر، فيما يتعلق بالمعلول نفسه.

وهكذا، لا يوجد فرق داخل البرهـان نفسه، فالاختلاف كله ليس نابعـًا منه، بل هو عرضي، مع بقاء البرهـان ثابتـًا في طبيعته الخاصة.

وهذه هي، في واقع الأمر، جميع أنواع البرهـــان التي وضعها أرسطو: فعلىٰ سبيل المثال، يحافظ «برهـان الإنّ» (برهـان الوجود) دائمـًا علىٰ طبيعته الخاصـــة ويمكن وقوعه (بالنسبة لجميع البشر)، وما قد يكون لشخص ما برهانـًا من علة بعيدة، قد يكون لآخر برهانـًا من أثر، ومع ذلـــك لا يقع الأمر بحيث أن ما يخبر أحدهما بوجود الشيء فحســـب يخبر الآخر بعلته. وباختصـــار: من المعلوم يقينـًا لدىٰ الجميع أن الفصـــول المتضـــادة التي ينقســـم بها الجنس وتتقوم بها الأنواع لا يمكن أن تجتمع معـًا في الفرد نفسه، فلا يمكن للحيوان الواحد بالعدد أن يكون ناطقـًا وغير ناطق في آن واحد، ولا في الوقت نفسه يقينـًا، بل ولا حتىٰ في أوقات مختلفة.

الفصل التاسع عشر: الذي يُرفض فيه الفارق الأخير المستمد من المطالب، ويُبيَّن فيه أنه لا يمكن لأي برهان، بحكم طبيعته الخاصة، أن يوضح «لِمَ هو» وفي الوقت نفسه يخفق في توضيح «أنَّه هو».

لقد بُيِّن حتىٰ هذه النقطة أن الفارق الذي استخلصه ابن رشد من الحد الأوسط ليس من شأنه أن يوجد أنواعاً مختلفة من البرهان. ومن هنا يمكن لكل ذي نظر سديد أن يستنتج بسهولة بطلان ما يذهب إليه الرشديون – أي أنه بناءً علىٰ هذا الفارق يمكن الفصل في أي اختلاف في المطالب – إذ طالما أننا علىٰ استعداد للتسليم بأن البراهين تختلف باختلاف المطالب، فإن هذا لا يتعلق بالأشياء ذاتها في حد ذاتها.

أما إذا اعتُبر ذلك الفارق جوهرياً ونوعياً، فلا ينبغي لأحد أن ينكر ضرورة اقترانه بشروط سابقة معلومة، فالفارق الذي لا يوجد أبداً بمفرده في البراهين (كما هو ضروري فعلاً) – بما أن هناك فوارق سابقة أخرىٰ مستمدة من شروط المبادئ تنشأ معه – لا يمكن قبوله، وبالعكس، حيث لا يوجد فرق في شروط المبادئ، لن يكون هناك فرق أيضاً، قد يكون هناك فرق يُلاحظ من جهة المطلب، لأن المبادئ المتمتعة بالشروط نفسها يجب أن تنتج معرفة متماثلة ومتساوية في كمالها – أكمل المعرفة إذا توفرت فيها جميع الشروط، وأقل كمالاً إذا كانت شروطها أقل، وأشد نقصاً إذا كانت الشروط أنقص ما يكون.

لذلك، فإن رأيي هو أنه لا يمكن لبرهان أن يُعرِّف بـ «لِمَ هو» دون أن يوضح في الوقت نفسه «أنَّه هو».

وبناءً عليه، لا يوجد برهان، وفقًا لطبيعته الخاصة، يبرهن علىٰ «اللِّمّ» فقط. وقبل أن نثبت ذلك بحجج عدة، ينبغي توضيح المعنىٰ الذي أريد أن يُفهم به هذا الأمر.

يقول ابن رشد إن برهان «اللِّمّ» (propter-quid) يمتلك جميع الشروط والخصائص التي يمتلكها البرهان الأكمل، ولكنه يفيد حينئذٍ فقط المعرفة بـ «اللِّمّ»، لأن وجود المعلول لا يُعرف لنا من خلاله، كوننا نعرفه مسبقًا قبل ذلك البرهان.

والآن، حتىٰ لو سلمنا بأن هذا صحيح «بالنسبة إلينا» - أي أننا لا نكتسب معرفة بأن الشيء موجود أثناء البرهنة علىٰ هذا النحو - إلا أنني أؤكد باستمرار أن هذا باطل إذا نظرنا إلىٰ «طبيعة البرهان ذاتها». فالبرهان القائم علىٰ علة قريبة، بينما يوضح «اللِّمّ»، لا يمكنه، بحكم طبيعته الخاصة، إلا أن يوضح «الإنّ» (أن الأمر كذلك) أيضًا. وسواء كان معلومًا لنا مسبقًا أن الشيء موجود أم لا، فإن ذلك لا يشكل فرقًا، فالبرهان بطبيعته يوضح ذلك أيضًا.

وقد اعتدتُ أن أضرب مثلاً لتوضيح هذه النقطة، فقد أخبرني صديق قديم في البندقية، عبر رسالة، أن الطاعون قد توقف وأن الحبوب قد غلت أسعارها، وقبل أن تصلني الرسالة، كنت أعلم بأمر الطاعون، لكني لم أكن أعلم بأمر الحبوب.

فإذا سألني سائل: ما الأمور التي أخبرَتْني بها الرسالة، فهل يجب أن أجيب «أمراً واحداً» - لأن الآخر كان معلومًا لي بالفعل؟

من الواضح أن الجواب هو «أمران».

فبالرغم من علمي بأحدهما مسبقًا، فإن قوة الرسالة لا تُنزع منها بذلك - وهي الإبلاغ بأمرين.

ففي الواقع، كتب صديقي شيئين، وسواء كنت أعلم بأحدهما أو حتىٰ بكليهما، فإننا مع ذلك، بالنظر إلىٰ الطبيعة الخاصة للرسالة ونجاعتها، سنقول دائماً بصدق إنها جعلت القارئ علىٰ يقين من أمرين.

وكذلك نقول إن كل برهان يُعرّف بـ «اللِّمّ» يُعرّف أيضاً بـ «أنَّه هو»، ولا تُنزع القوة الخاصة للبرهان لمجرد أنني كنت أعرف هذا الأخير مسبقاً - تلك القوة التي تُعرّف بـ كليهما بحكم طبيعتها الخاصة.

يمكن تأكيد هذا الموقف بطرق عديدة.

أولاً، لأنه في سؤال «لِمَ هو؟» يندرج السؤال عن «هل هو كائن؟»، ولا يمكن فصله عنه، فقولنا «لِمَ هو كائن» ليس شيئاً آخر سوىٰ قولنا «إن الشيء موجود مع علته»، ويبدو أن أرسطو نفسه يشير إلىٰ ذلك في كتاب البرهان (التحليلات الثانية)، المقالة الثانية، القسم 39.

علاوة علىٰ ذلك، إذا نظرنا إلىٰ المعنىٰ الصوري للنتيجة، فإن الأمر يتضح تماماً: فبواسطة كل برهان يُستنتج وجود الشيء أو عدمه، وفي كل نتيجة يُؤكّد وجود الشيء أو عدمه، والنتيجة البرهانية لبيان العلة (propter-quid) هي كذلك من هذا النوع.

لذا، لا بد أن يكون السؤال عن «هل هو كائن» متضمناً فيها. ذلك أن البرهان، بطبيعته الخاصة، يخلص إلىٰ أن الشيء موجود، كما يقول أرسطو في المقالة الثانية، (16-17، 32-34)، وعندما يُعطي البرهان نتيجةً، فإننا نقول إن الشيء قد بُرهن عليه وصار معلوماً.

وبناءً عليه، فإن كل برهان، بحكم طبيعته الخاصة، يُعرّفنا بأن الشيء موجود (أو غير موجود)، بل إن كل قياس يفعل ذلك، كما يمكن للمرء أن يقرأ في تلك المواضع عند أرسطو.

ولا يهم كون بقية ذلك الكتاب جدلية، وأن أرسطو لا يقرر فيه شيئًا، بل يطرح أسئلة فحسب، لأن ما قلناه يفترضه هو حقًا ومعلومًا للجميع من صلب دلالة اللفظ ذاته.

تاليًا، من خلال الاسم: تدل النتيجة علىٰ وجود الشيء (أو عدمه)، وفي الجزء التالي، حيث يتناول أرسطو منزلة الحقيقة، يبدو أنه يصرح غالبًا بالأمر نفسه، وهو أنه لا يمكن للمرء أن يبرهن ويعرف حقًا «وجود الشيء» (إنيته) ما لم يُعرف - عند البرهنة علىٰ «السبب» (اللمية) - «وجوده» أيضًا من خلال العلة.

ومن ثم، لا يمكننا إنكار أن البرهان الذي يسميه «ابن رشد» برهانًا «لميًا» (أو برهان العلة فقط) يُبين، بطبيعته الخاصة، «وجود الشيء»، وفي الواقع، فإن «ابن رشد نفسه»، متحدثًا دون مواربة وبدافع من الحقيقة، يعترف بهذا صراحة: ففي شرحه لكتاب «البرهان» (التحليلات الثانية)، المقالة الأولىٰ، الشرحان 95-96، عند حديثه عن الأنواع الثلاثة للبرهان وعن «برهان العلة»، وتمييزه إياه عن البرهان «الإني» والبرهان «الأكمل»، يقول بعبارة أكثر وضوحًا إن وجود المعلول يُبرهن به، وإنه يكون من علة تلزم عنها ضرورةً وجودُ المعلول.

يمكننا أيضًا أن نستدل من تلك النقاط المذكورة أعلاه: بما أن المبادئ تستوفي جميع الشروط كما يقرر أرسطو، فمن الضروري أن تتبعها بالمثل المعرفة الأكثر كمالاً من جانبنا، وأنه لا يمكن تقديم ما هو أكمل وأوثق من هذا هنا.

فإلىٰ جانب تلك المبادئ الأكمل والأكثر نفاذاً، لا توجد مبادئ أخرىٰ، وكل برهان «لمي» يمتلك مثل هذه المبادئ، كما أثبتنا سابقًا، وكما يشهد بذلك كل من أرسطو وابن رشد. لذا فإن كل برهان «لمي» يقدم المعرفة الأكمل، لأنه ينطلق من أسس عليا: ومن ثم يمكن تسمية كل برهان «لمي» بحق «البرهان الأتم».

وأرسطو، بلا شك، يوافق علىٰ ذلك.

وهناك حجة أخرىٰ قوية جداً تؤكد هذا: إن البرهان المستمد من علة بعيدة لا يُعرف منه «أن الشيء موجود»، وبالتالي فإن البرهان المستمد من علل قريبة يُعرفنا بوجود الشيء من باب أولىٰ. وهذا ما يصرح به أرسطو علانية.

والأمر جلي؛ لأنه متىٰ وُضعت العلة البعيدة، وُضع المعلول بالضرورة، غير أن الأمر ليس كذلك يُسمىٰ بالمعنىٰ الدقيق علةً يكون الشيءُ بسببها، بل يُشار فقط إلىٰ العلة القريبة. فبإثبات العلة القريبة، يثبت الشيءُ بالضرورة، وبنفي القريبة، ينتفي الشيء بالضرورة.

ومن ثَمَّ، فإن العلة البعيدة لا تجعل الشيء كائنًا، بل العلة القريبة هي التي تفعل ذلك. فإذا كانت العلة البعيدة تملك قوة التعريف بأن الشيء كائن، ألا تملك العلة القريبة القوة ذاتها، بل وبدرجة أكبر بكثير؟ بلىٰ، إنها تملك أكثر. ولذلك، فإن كل برهان «لِمَ» (propter quid) يقوم علىٰ العلة القريبة لا يمكن إلا أن يمتلك قوة الإبانة عن أن الشيء كائن.

وأما ذلك الرد الوارد عند ابن رشد في «الشرح 95» وفي «التلخيص» (Epitome)، والقائل بأن برهان العلة وحده لا يُبين أن المعلول موجود لأن هذا يكون معلومًا قبل البرهان، فهو رد باطل. فإنه حتىٰ لو كان معلومًا، تظل «طبيعة»

البرهـان هي إبانته، ولا يغير حالُنا العارض من قوته شيئـًا. لذلك، يُسمىٰ البرهـان دائمـًا بناءً علىٰ «طبيعته الخاصة»، لا بناءً علىٰ ظروفنا العارضة.

وبنـاءً عليـه، يجـب أن نقول إن مثـل هـذا البرهـــــان يُعرف بطبيعتـه «اللميـة» (propter quid) و «الإنية» (quod) معـًا، ليس فقط «لِمَ».

وهذا يؤكده سبب وجيه جداً: فلو قُبِلَ رد ابن رشـد، لكان أرسطو قد وقع في خطأ جلي، ولا يمكن التماس العذر له؛ لأن البرهـان، كما يميّز أرسطو أنواعه وفقـًا للسؤال، يُســـمـىٰ أحـدهـمـا بـرهـان «لِـمَ» (propter quid)، والآخـر «بـرهـان أنَّ» (demonstration quod)، مما يُظهر أن كل برهان يبيّن «لِمَ» هو الشـيء، و «أنه» كائن. ومن ثَمَّ، كان يكفيه أن يسـمي أحدهما «لِمَ»، لكونه يبيّن العلـــة، ويسـمي الآخر المستمد من علل أبعد برهان «أنَّ»، لكونه يُعرّف بوجود الشيء، لا بعلته.

وعلىٰ هذا أعترض: إن أرسطو نفسه يُعلّم في موضع آخر أن البرهـان المستمد من الأثر القريب والبرهـــان المسـتمد من العلة البعيدة لا يختلفان، لأن الشـيء الذي يتم البرهنة عليه قد يكون معلومـًا لشـخص ما قبل البرهـــان، وعندئذٍ لن يُعرف من خلاله «أنه» موجود. وفي تلك الحالة، لن يُعرف أي شيء علىٰ الإطلاق.

ولذلك، لم يكن ينبغي لأرسطو أن يصرح ببساطة بأن مثل هذا البرهـان يُعرّف «أنه موجود»، بل كـان يجب أن يضـيف هذا الاسـتثناء: «إذا كـان مجهولاً»؛ لأنه إذا كـان معلومـًا بالفعل، فإن البرهـان لا يعود مبيّنـًا له.

لكن أرسـطو لا يسـتخدم مثل هذا الاسـتثناء، ومثل هذا الأمر سـيكون غريبـًا عن العلم، لأن القواعـــد يجب أن تكون دائمية، والأشياء يجب أن تُعتبر وفقـًا لـــ «طبائعها الخاصة»، لا وفقـًا للعوارض لدىٰ البشر.

ومن ثَمَّ، فإن البراهين من هذا النوع تُسمىٰ بحق «براهين أنَّ» (demonstrations quod)، لأنها بطبيعتها الخاصة تبيّن أن الشيء موجود، دون اعتبار لما هو عارض لنا.

وهذا ما يوضحه أرسطو نفسه جلياً في ذلك الموضع المتعلق بالبرهان المستمد من علة بعيدة: إذا سأل سائل لماذا لا يتنفس الجدار، وكان الجواب «لأنه ليس حيواناً»، فهذا برهان، لأن كل حيوان يتنفس، والجدار ليس حيواناً، إذن الجدار لا يتنفس. لكن هذا لا يبيّن «لِمَ»، إذ لم تُذكر العلة القريبة، بل يبيّن فقط «أنَّ».

وفي هذا المثال، يؤكد أرسطو أن وجود الشيء يُطلب قبل البرهان، وقبل أن يسأل المرء «لِمَ» لا يتنفس الجدار، فمن ذا الذي يجهل أن الجدار لا يتنفس؟

يُعرف «أنه موجود»، كما يقول أرسطو في «التحليلات الثانية» (المقالة الثانية، السياق الأول والفقرة 39): فنحن لا نسأل أبداً «لِمَ» يكون الشيء موجوداً إلا إذا أثبتنا أولاً أنه «معلوم الوجود». ومع ذلك، بمجرد إجراء البرهان، فإن أرسطو يقول إنه «به» (أي بالبرهان) يُعرف «أنه موجود»، لا «لِمَ هو موجود» – وكأنه يقول: كان السؤال هو: لماذا لا يتنفس الجدار؟ لكن هذا البرهان لم يُجب علىٰ السؤال، بل بيّن فقط «حقيقة أن» الجدار لا يتنفس.

فلو قُبِلَ رأي ابن رشد، لكان كلام أرسطو باطلاً، لأنه قبل البرهان كان «معلوماً بالفعل» أن الجدار لا يتنفس، وبالتالي فإن ذلك البرهان لا يبيّن «الآنية» (the that)، ومن ثم لا يُعرّف شيئاً.

ومن المؤكد أن الأمر واضح جداً، ولا يمكن الدفاع عن أرسطو إلا بالقول إن علينا أن ننظر إلىٰ «قوة» و «طبيعة» البرهان نفسه كلما أردنا فحص ما يظهره: فإذا كان

ذلك البرهـــان، بـــ «طبيعته الخاصة»، يُظهر أن الجدار لا يتنفس، فإنه وإن كانت هذه النقطة معلومة للجميع مسبقًا، فإن قوة البرهـان لا تُنزع منه بذلك، بل تظل دائمًا كفيلة بالإبانة عن «أن الشيء موجود»، وإن لم تبيّن «لِمَ» هو موجود.

بناءً علىٰ ذلك، وفي معرض شرحه لبرهان «الإنّ» (quod)، لا ينظر أرسطو نفسه فيما إذا كان ما تم إثباته بالبرهـــان معلومًا لنا من قبل أو مجهولاً، وبالمنطق نفسه، لا ينبغي رفض هذا في برهان «اللّم» (propter-quid): إذ لا يُنظر إلا في قوة البرهـــان وطبيعته فحســب. علاوة علىٰ ذلك، في الفقرات 73 و75 و76 من المقالة الأولىٰ من «البرهـــان»، يميّز أرسـطو بين «المبادئ» و «المحمولات المطلوبة» علىٰ أسـاس أن المبادئ لا يُبرهن علىٰ وجودها، بل هي «معلومة مسـبقًا» (مدرجًا «الموضـوع» تحت اسم «المبـادئ»)، في حين أن المحمـولات «يُبرهن علىٰ وجودهـا».

ولكن لو قُبل رأي ابن رشـد، لما اسـتقام لأرسـطو تعيين هذا التمييز: لأنه إذا كان برهـان «اللّم» لا يبرهن علىٰ «أن الشـيء كـائن» -باعتبـار أن ذلـك معلوم بـالفعـل - فستكون هناك حينئذٍ «محمولات» في العلم معلومة مسبقًا (معنىٰ أسمائها وكونها كائنة معًا).

وهكذا لن يتبقىٰ فرق بين المبادئ والمحمولات فيما يتعلق بالمعرفة المسـبقة. ولذلك فإن أرسطو، بالنظر إلىٰ ذات «طبيعة الشيء»، قال علىٰ نحو كلي إن «الأعراض يُبرهن علىٰ وجودها»، ولم يقل أبداً إنها معلومة مسـبقًا، لأنه لم ينظر إلىٰ «حالتنا العرضية»، بل فقط إلىٰ «طبيعة البرهـان»، التي تبرهن علىٰ «وجود» كل ما تبرهن عليه، وجميع الأعراض تقع تحت البرهـــان، ولذلك فإن «الجميع»، بلا استثناء، يُبرهن علىٰ «كونها موجودة».

وبهذه الحجج أرىٰ أنه قد ثبت بما يكفي أن أي برهان لا يمكن أن يبين «لِمَ هو كائن» دون أن يبين في الوقت نفسه «أن الشيء كائن» -ولهذا السبب اعتاد اليونانيون تسمية البرهان الأفضل بـ «τὸ διότι» (برهان اللمية)، دون تعبير «τὸ ὅτι» (الإنية) -رغم أن «هذا الأخير أيضاً» يُعرف من خلال البرهان نفسه.

الفصل التاسع عشر: وفيه يُبين أيضـًا، بالنسبة إلينا، أنه لا يوجد برهان يعرفنا بـ «اللم» دون أن يعرفنا أيضـًا بـ «الإن».

علاوة علىٰ ذلك، ومن أجل دحض كامل لهذا المذهب، يمكننا أن نبين – ليس فقط بالنظر إلىٰ «طبيعة» البرهـان، بل أيضـًا بالنظر إلىٰ «أنفسنا كقائمين بالبرهـان» – أن كل برهان يعرف بـ «اللمية» يعرف أيضـًا بـ «الإنية»، ويمنحنا معرفة جديدة بكليهما، لم تكن لدينا قبل البرهـان. إن أرسطو، في المقالة الثانية، الفقرة 39 من «التحليلات الثانية» (كتاب البرهـان)، حين يعلل لماذا لا يعرف «ماهية الشيء» مَن يعرف «أن الشيء كائن» دون معرفة العلة، يقـــدم هذا التفسير؛ لأن مثل هذا الشـخص لا يعرف حتىٰ «أن ذلك الشيء كائن» إلا بشكل «يسير» و «عرضي».

وبما أن الشـيء يجب أن يُعرف بطريقة تجعل وجوده، إذا كان حقـًا، مستمداً «من علته»، فإنه يترتب علىٰ ذلك أنه يُعرف حينئذٍ حقـًا «أنه كائن» عندما يُعرف من خلال العلة التي بها وُجد.

ولا يوجد تناقض في كلمـــات أرسطو (كما قد يبدو ربما) عندما يقول إن الشـيء يُعرف أولاً «أنه كائن»، ثم ينفي ذلك بعد ذلك، لأنه يقصـــد أن «كون الشـــيء كائنـًا» يُعرف بطريقتين – بطريقة يســيرة ومختلطة وبدون معرفة العلة، وبطريقة أخرىٰ تامة ومن خلال معرفة العلة، وبالمقارنة معها تُعد الطريقة الأولىٰ جهلاً أكثر منها معرفة.

فأرسطو، إذن، يقر بأنه مـع معرفة الشـيء، يُعرف «أنه كائن» بمعرفة فجـة، وبعد ذلك ينفي أن يكون معروفـًا «أنه كائن» عندما يضـع في اعتباره المعرفة التامة، التي بالمقارنة معها لا تُعد المعرفة السابقة معرفة.

ومن هذا المقطع نستنتج أن مَن عرف أولاً وجود أثر ما، ثم برهن بعد ذلك «لِمَ هو كائن»، فإنه يكتسب بهذا البرهان علماً جديداً لم يكن لديه من قبل - وهو «أن الشيء كائن»، لأنه يكتسب علماً تاماً ويقينياً بوجوده، وهو ما لم يكن لديه سابقاً إلا بشكل مختلط وفج.

ولذلك، حتىٰ بالنسبة إلينا، فإن البرهان الذي يسمونه برهان «اللّم» يعرفنا بكل من «أن الشيء كائن» و «لِمَ هو كائن» معاً.

وتتأكد هذه النقطة نفسها باعتراف ابن رشد نفسه، الذي في شرحه الخامس والتسعين للكتاب الأول من «البرهان»، في معرض جداله ضد ابن سينا حول برهان «الإنّ» (الذي أنكر ابن سينا كونه برهاناً)، يزن حجة كان ابن سينا قد قدمها لنا بعناية أعلاه أُعطي استنتاج من هذا القبيل: لا يمكن تسمية ذلك برهاناً إذا كانت مقدماته إما غير ضرورية أو غير معلومة الضرورة، ولكن في برهان «الإنّ» لا تُعرف المقدمات بأنها ضرورية، بما أن الأثر لا يؤخذ دون معرفة العلة - التي لا تفرض علىٰ المعلول إلا ضرورة الوجود - ولذلك فهي ليست برهانًا.

وعلىٰ هذا يجيب ابن رشد: بأنه حتىٰ لو لم يُعرف «برهان الإنّ» (البرهان علىٰ أنَّ الشيء) بكونه ضروريًا كما هو الحال حين يُعرف من خلال العلة، فإنه سيظل معرفةً أضعف وأقل دقة، وبِيقينٍ أقل، لأنها معرفة بالوجود مأخوذة من العلة.

لذا فهو يقرُّ بأن المعرفة بالوجود تُكتسب فينا عن طريق البحث والممارسة والبيان من خلال معرفة العلة، وهي المعرفة التي نوردها حين نبرهن بـ «برهان اللِمَ» (البرهان علىٰ لِمَ الشيء) - وأن مثل هذا البرهان ينقل إلينا المعرفة السامية بوجود المعلول، وهي المعرفة التي لم تكن لدينا قبل ذلك البرهان.

وفي الحقيقة، إذا ما وزنا الأمر جيدًا، فسندرك أن هذا في غاية الصحة، لأننا حين لا نعرف المعلول مصحوبًا بمعرفة العلة، لا يمكننا أن نعرف ضرورته معرفةً تامة، وهي الضرورة التي تتوقف برمتها علىٰ علة نجهلها، فكما أن أي شخص يرىٰ الكسوف قد يعرف أن يحدث بالضرورة، وأنه لا يمكن إلا أن يحدث بمجرد ضرب من الحدس، ومع ذلك لا يمكنه معرفة ذلك بدقة ما دام يجهل علة الخسوف، بينما المتبحر في الحركات السماوية، قبل سنوات عديدة من وقوع الخسوف، يمكنه أن يتنبأ بالضرورة بوقوعه من خلال العلم بالعلة.

الفصل العشرون: وفيه تُجمع سائر أنواع البرهان وفقًا لرأي أرسطو.

لذلك، فقد تبيّن بما يكفي أنه لا يمكن صياغة «برهان لِمَ» (propter–quid) لا يُعرِّف أيضًا بـ «أنَّ الشيء» (وجوده)، سواء بطبيعته الخاصة أو بالنظر إلىٰ المستدلين. ومن ثم، لا يوجد «برهان لِمَ» متميز حقًا عن البرهان الأكمل كنوع آخَر، كما يظن الكثيرون. وبناءً علىٰ ذلك، يظل تقسيم البرهان الذي وضعناه ثابتًا، لكونه أكثر توافقًا مع العقل ومع أرسطو من التقسيم الشائع.

ونحن نختار البراهين علىٰ هذا النحو: لا يُسمىٰ الشيء برهانًا إلا إذا كان قياسًا برهانيًا مؤلفًا من مقدمات ضرورية، وله ترتب جوهري، أي من العلة إلىٰ المعلول أو من المعلول إلىٰ العلة.

وبما أن كل برهان يبين أن الشيء كائن، فإنه يفعل ذلك بطريقتين: إما من خلال علة أو بدون علة، أي من خلال المعلول. فإذا كان من خلال علة، فهي إما قريبة أو بعيدة.

فبالعلة القريبة يكون برهان «لِمَ» (propter–quid)، وهو ما نسميه البرهان الأسمىٰ والأفضل، وبالعلة البعيدة يكون البرهان علىٰ «الأَنّية» (demonstration of the that) فقط، وبالمثل، من خلال المعلول يكون البرهان علىٰ «الأَنّية» فقط.

وبناءً عليه، يُعطىٰ نوعان أسميان من البرهان، بالنظر إلىٰ طبيعة الأسئلة: أحدهما يبرهن علىٰ «الوجود» (أن الشيء كائن) مع بيان «السببية» (العلة) في آن واحد، والآخر يقرر «الأَنّية» فقط.

ولكن هذه الأنواع تنقسم ثانية بحسب طبيعة الحد الأوسط، لا بحسب السؤال الذي تجيب عنه: فأحدهما يُعرِّف بالمعلول من خلال علة بعيدة، والآخر يُعرِّف بالعلة من خلال معلول.

ولا توجد أنواع أخرىٰ للبرهان عند أرسطو بخلاف هذه.

الفصل الحادي والعشرون: في المعنىٰ المزدوج للعلة القريبة، وأن ليس كل برهان من علة قريبة هو برهان «لِمَ».

بما أننا قلنا إن برهان «لِمَ» يتم من العلة القريبة للشيء، فهناك أمر لا ينبغي تجاهله وهو جدير بالملاحظة للغاية، رغم أنه لم يصرح به أحد حتىٰ الآن: يجب ألا يُؤخذ مفهوم العلة القريبة والعلة البعيدة بطريقة فجة، ففي حالات كثيرة يخطئ الناس، ويحدث خلط بين براهين «الأَنّ» (quod-demonstrations) وبراهين «اللِّم» (propter-quid)، وكان الجهل بهذا سبباً في أخطاء كثيرة.

فالعلة القريبة يمكن أن تُؤخذ بمعنيين:

فإما أن تسمىٰ قريبة من المعلول «علىٰ الإطلاق»،

أو «علىٰ الإطلاق» (أي بحسب نوعها) فيما يتعلق بما هو محسوس.

وسيتضح هذا بالمثال: إذا ذهب شخص إلىٰ السوق لرؤية صديق، وسُئل لماذا يذهب إلىٰ الساحة، فإنه قد يجيب: «لأنني كائن حي»، وبذلك يذكر علة فاعلة، لكنها بعيدة، لأن تلك علة فاعلة بعيدة لذلك المشي، في حين توجد علل فاعلة أقرب للمعلول، وهي الأرواح الحيوية التي تحركها النفس، والأطراف بوصفها أدوات تحركها الأرواح، ثم القدمان. لذلك، فهو يذكر العلة الفاعلة بوجه عام، ولكن ثمة علة أخرىٰ للمشي هي الأقرب للمعلول، لأن الأقرب مفقود، أو فيما يتعلق بالأنواع الأخرىٰ تكون قريبة في نوعها، أي كعلة فاعلة، ففي جنس العلة الفاعلة لا توجد علة أخرىٰ أقرب، ولكن في جنس آخر من العلل يكون للمعلول علة أخرىٰ أقرب، وهي العلة الغائية، أي رؤية الصديق في الساحة.

فهذه هي العلة التي من أجلها تحرك النفس القدمين، والقدمان تأتيان بالرجل إلىٰ الساحة.

ومن هنا، في كتابنا «في الحد الأوسط للبرهان»، بيّنا أن للشيء الواحد علة واحدة يمكن تسميتها العلة التي لأجلها كان الشيء، وهي التي تجيب عن سؤال «لماذا هو كائن»: وهذه هي التي يجب ألا تُسمىٰ قريبة في جنسها فحسب، بل قريبة «بصورة مطلقة» فيما يتعلق بالشيء نفسه.

أما العلل «الأقرب» الأخرىٰ فهي كذلك بحسب جنسها، وجميعها تسمىٰ بعيدة وأكثر نأياً عن المعلول، ومن خلالها لا يمكن للمرء أن يبرهن علىٰ «الأَنّية» (the quod)، حتىٰ لو كانت قريبة في جنسها. فالقدمان هما من بين علل ذلك المشي وأشياء أخرىٰ كثيرة، وبافتراض وجود القدمين لا يلزم بالضرورة وقوع المشي، ولكن تلك الرغبة المحددة في رؤية الصديق هي العلة فيما يخص ذلك المشي، وهي التي جمعت تلك العلل الأخرىٰ الأبعد لتحقيق ذلك المعلول.

ومن الواضح إذن أنه رغم إمكانية وجود العلل الأربع مجتمعة لشيء ما، ووجود علة قريبة فرعية في كل جنس، وبالتالي أربع علل «قريبة»، إلا أن واحدة منها فقط هي القريبة «علىٰ الإطلاق»، بينما الثلاث الأخرىٰ ليست كذلك، بل هي قريبة في جنسها. لذلك، بهذه العلة وحدها يُبرهن برهان «لِمَ»، وبباقي العلل جميعها يمكن البرهنة علىٰ «الأَنّية». وبناءً عليه، لا يمكن لأي من هذه العلل أن تقدم بمفردها البرهان الأكمل، وهو أمر مستحيل لأسباب عديدة.

ومن هنا، أصاب ابن رشد (في الشرح 49 علىٰ كتاب «البرهان» 1) حين قال إن للشيء الواحد برهاناً واحداً وتعريفاً واحداً، لأن للشيء الواحد علة قريبة واحدة.

ويصرح أرسطو بذلك بوضوح قرب نهاية كتاب «البرهـــان» 2، وكذلك ابن رشد في الشرحين 95 و97، حيث يقول بوضوح إن المعلول يجب أن يكون متكافئاً مع علته الجوهرية، وأن هذين واحد لواحد.

وقد أشـــار أرســـطو إلىٰ ذلك فيما يتعلق بالتعاريف حين قال إن معرفة الماهية ومعرفة ما لأجله كان الشـيء من خلال الماهية هما أمر واحد، وفي هذه الكلمات يجب أن نلاحظ ثلاث نقـاط: الأولىٰ، أن أرســطو يُســمي العلـة في كـل جنس، ومع ذلـك، فبالنسبة للمعلول، فإن مثل هذه العلة ليست متعددة، والثانية، أنه يستخدم أداة التعريف (τὴν αἰτίαν)، أي العلة الرئيسية، وأخيراً، أنه يصـرح بالأمر نفسـه في مكان آخر (في الفصـل الأول من المقالة الثانية من كتاب البرهـــان)، حيث يشـرح ما يقصـده أرسـطو بمعرفة العلة، ســواء الغائية منها ومن خلال نقاشـــات في المســـألة ذاتها اســـتوفاها بما يكفي، ونلاحظ الأمر ذاته في الفصل العاشر من المقالة الأولىٰ من كتاب البرهـان، حين يتحدث أرسـطو عن البرهـــان المستمد من علة بعيدة، إذ يصـف في ذلك الفصـل العلة البعيدة بأنها علة، ويؤكد أن ذلك البرهـــــان يتم عبر علة، ومع ذلك يقول إن المرء لا يبرهن من خلاله علىٰ «اللِّمَ» (بُرهان اللِّمَ/ سَـبب الوجود)، ويضـيف السـبب في ذلك: «لأن العلة الأولىٰ غير معروفة» – وهو لا يســمي العلة الأولىٰ هناك – ويقول هناك إنها ليسـت هي العلة، أي ليسـت هي العلة التي لأجلها يكون الشـيء. لأن تلك العلة هي ما يســمىٰ بـالعلـة القريبـة، إذ بهـا يوجـد الشـــيء، ولأجلهـا يكون الشـــيء مـا هو عليـه. أخيرًا، يجب أن نتمسـك بالكلمات التالية: «التي لأجلها يكون الشـيء»، والتي تبيّن أي علة يقصد: فليست كل علة هي تلك العلة التي لأجلها يكون الشيء، أي تلك التي يُلبي سؤال «لِمَ» (propter-quid)، بحيث إنه متىٰ وُضع، وُضع المعلول مباشرة.

ومن هذه النقاط يتضح أن ثمة برهانـًا يُساق من علة قريبة لا يكون برهانـًا «لِمّيـًا»، بل هو برهان «إنِّي» (quod) فحسـب، وذلك حينما تكون العلة قريبة في جنسـها فقط، لا قريبة بالإطلاق. والعلة القريبة بالإطلاق (كما ذكرنا) هي قوة الشـيء ذاته، وتكون أحيانـًا العلة الغائية لشـيء ما، وأحيانـًا العلة الفاعلة أو المكتسـبة، كما يعلّم أرسـطو في المقالة الثانية، في فصل «في العلل».

ولا حاجة بنا لقول المزيد هنا، لئلا نسـتطرد في مبحث مغاير، ففي كتابنا «في الحد الأوسط للبرهان» نناقش باستفاضة كلاً من الشيء القريب ذاته وتلك العلة التي يمكنها تلبية سؤال «لِمَ» – تارة تكون فاعلة، وتارة غائية، وتارة حتىٰ مادية – والبرهـان المستمد من مثل هذه العلة يسمىٰ برهانـًا «لِمِّيًّا»، وهو الأكمل والأفضل. وليس ثمة ما هو أجود منـه، لـذا فلا يقعنَّ أحـدٌ في الوهم، ظـانـًا بوجود «علـل قريبـة» متعـددة لشـيء واحـد باعتبارات مختلفة، يمكن من خلالها البرهنة علىٰ الشيء علىٰ نحو أتم بطرق شتىٰ.

فإما أن يكون برهانًا «لِمِيًّا» (propter-quid) محضًا بغير شائبـة – وهذا هو الضـلال الأكبر والأبين، ومخالفٌ لما ذهب إليه أرسـطو وابن رشـد–وإما وفيما سـلف ذكره حتىٰ هذه الغاية، قد اسـتُبينت حقيقة هذا الأمر وبُرهن عليها كفايةً، ولا ينقطع رجائي في أن كل ذوي النظر السـديد – ممن أعانوا بكلماتهم في مواضـع أخرىٰ – سيكفّون عن إثارة اللبس، ويجنحون إلىٰ الرأي الجلي الأرجح، ونعني به موقفنا.

وهذا ما أثبتناه هنا باختصار، وببسطٍ وافٍ في كتاب «**في الحد الأوسط للبرهان**».

ولم يتبقَّ إلا الشروع في تفنيد الحجج المضادة.

الفصل الثاني والعشرون. وفيه تُحَلُّ جميع الحجج المضادة.

إن جميع الحجج التي سِيقت، أو يمكن أن تُساق، لصالح حلِّ اعتراضات ابن رشد بسهولة عن طريق «المناسبة».

فعندما يُقال إن برهان «اللِّمَ» والبرهان الأفضل يتميزان بنوع المسألة، ومن ثم – بناءً عليه– يتميزان حقًا، فإنه يجب إنكار «المقدّم»، إذ لا يوجد تمييز في المسألة دون تمييز في شروط المبادئ، ولا يمكن أن يحدث أن يبرهن المرء على «اللِّمَ» دون بيان الـ «إنّ».

أما بالنسبة لموضع أرسطو في الشرح رقم 178 من المقالة الأولى من كتاب «البرهان»، فإننا نجيب بأن أولئك الذين يتمسكون به لا يفهمون النقاط الضرورية فيه، لأنهم لو فهموه – كما فهمه المفسر اللاتيني واليوناني، وكما فهمه ابن رشد نفسه، الذي يرغبون في الدفاع عنه، عندما شرحه – لما استخدموا تلك الحجة.

يقول أرسطو هناك إن الـ «إنّ» (أي كون الشيء موجودًا) يمكن معرفته بطريقتين: بإحدى الطريقتين مع معرفة العلة، وبالأخرى بدون معرفة العلة، أي إما عندما يُعرف الـ «إنّ» مقترنًا ببرهان «اللِّمَ»، أو عندما يُعرف الـ «أنّ» بدون «اللِّمَ»؛ لأن (كما يقول أرسطو) موازنة العلوم تجعل العلم الذي نعرف به في آن واحد «أنه موجود» و «لِمَ هو موجود» أفضل من العلم الذي نعرف به «أنه موجود» فقط، لا «لِمَ هو موجود».

أما الطريق الثالث، الذي يفترضه هؤلاء الرجال، فإن أرسطو لا يقرُّه حين يقول: «وتلك الأشياء التي نعرفها فقط ببرهان اللِّمَ دون معرفة الـ (أنها موجودة)»، إذ لا وجود لمثل هذا الطريق.

وفي هذا الموضع يتفق جميع المفسرين، حتىٰ ابن رشد، ومن ثم نستمد يقينًا قويًا من هذا الموضع: لقد قلنا إن كل برهان يُبين الـ «إنّ»، إما عن طريق وضع العلة، أو بدونها (أي علىٰ نحو ناقص) بالعَرَض.

وفيما يتعلق بالموضع الآخر، في الشرح رقم 39 من المقالة الثانية، والذي تطرقنا إليه سابقًا، فإننا نضيف ردًا حازمًا وراسخًا من خلال شرح معنىٰ أرسطو في تلك الكلمات: وهو أن الشيء يُعرف حقًا عندما يُعرف من خلال علته، ونضيف أن خصومنا يبدو أنهم لا يضغطون في هذه النقطة إلا بحجج ظاهرة وسوفسطائية.

إن غرض أرسطو في هذا القسم، الذي يبدأ في الشرحين 11 و39، هو تعليم متىٰ يكون هناك برهان، ومتىٰ يكون هناك بيان للـ «أنّ» (quod) أو مرة أخرىٰ بيان للـ «ما هو» (quid)، أو لإظهار أن ذلك البرهان فقط الذي يُعرّف الـ «أنّ» مع الـ «لِمَ» هو برهان حقيقي، في حين أن ذلك الذي يبين الـ «أنّ» وحده لا يقودنا بأي حال من الأحوال إلىٰ المعرفة عما هو.

ومن ثَمَّ، يجب علىٰ المرء أن ينتبه، في ذلك الموضع، إلىٰ الترتيب الذي يراعيه أرسطو في كل من المسائل البسيطة والمركبة، بحيث نُقاد من المسائل المركبة إلىٰ الإدراك البسيط، إذ في الأعراض، تؤول هذه إلىٰ المعنىٰ نفسه: فالسؤال عن العَرَض عما إذا كان موجوداً هو نفسه السؤال عما إذا كان حاضراً، والسؤال عن سبب وجوده (لِمَ هو) هو نفسه السؤال عن ماهيته (ما هو). وبخصوص ترتيب المسائل المركبة، يذكر أرسطو ثلاثة أمور:

أولاً، أحيانًا يسبق السؤالُ عن الثبوت (أنَّ الشيء موجود) زمنيًا السؤالَ عن العلة (لِمَ هو)، وأحيانًا تسبق الـ «لِمَ» بعضَ (العلم) بالـ «أنَّ»، وبعد ذلك نسأل «لِمَ».

ثانيـًا، أحيانـًا لا يسبق أحدهما الآخر، بل يُعرفان معـًا.

ثالثـًا، لا يمكننا معرفة العلة (لِمَ) ما لم نعرف في الوقت نفسـه الثبوت (أنَّ الشـيء موجود).

وهذا ما يوضـحه أرسـطو في المقالة الثانية، وكما سـبق أن علّم في المقالة الأولىٰ عند الموضـع 178 (الذي شـرحناه آنفـًا): فهو يقول إن الثبوت (الـ «إنَّ») يُعرف بطريقتين، إحداهما من خلال شـيء يخص الشـيء نفسـه بذاتها، أي بعلتها، والأخرىٰ بالعرض، أي دون معرفة العلة، وأخيراً يقرر أن البرهـان الذي يجعلنا نعلم بالعرض أن الشيء موجـود لا يوضح العلـة، ولا اللميَّـة (propter-quid)، بل يوضح الإنِّـيَّـة (الوجود) فحسب - وهو نوع من الإدراك لا يشفي غليل عقولنا، ولذلك، فإنه وبقدر ما يستطيع، ينفي صراحةً أن يكون العلم بالعرض علمـًا.

وبناءً عليه، فحينما يبيّن البرهـان أن الشـيء موجود من خلال علة الشـيء، فإننا نعلم في الوقت نفسه أَنَّه موجود، ولماذا هو موجود-وهي النقطة الثانيـة، وتبعـًا لذلك، نجد في الآن ذاته (أَنَّ) الشيء و(مَا) هو: فالبرهـان الذي يوضح (اللِمِيَّـة) هو نفسه الذي يمنحنا معرفة (الماهية).

هذا هو مراد أرسـطو في ذلك الموضـع، وهو لا يؤيد ابن رشـد، بل يؤيد موقفنا نحن.

وإذا ما فُهم الأمر جيـداً (وسنبين ذلك الآن بإيجـاز)، فيجب علينا أولاً أن نضع أسسـًا معينة، الأول هو أن كل تساؤل يتضمن البحث في (الإنَّ) و(اللِمَ) معـًا، ولا يصح قانونـًا أن يسأل المرء (لِمَ هو) طالما لا يزال يشك في (أَنَّه)، أو يجهلهما معـًا - بل يسأل أولاً (هل هو موجود).

ومن هنا نستنتج أخيراً: أنه لا يجوز أبداً السؤال عن (اللِمَ) قبل معرفة (الإنَّ)، إذ بينما نجهلهما معـًا، لا يصح السؤال عن سبب الوجود، لأن هذا السؤال يفترض بالضرورة معرفة (أَنَّ الشيء موجود).

وأعتقد أن أحداً لن ينكر ذلك. فإن المهندس لا يسأل (لِمَ) تكون زوايا المثلث الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، بل يسأل (هل) هي مساوية لزاويتين قائمتين، لأن إقليدس يقصد البرهنة علىٰ (أَنَّ) الأمر كذلك، لأن ذلك مجهول.

ولكن بما أنه يبرهن علىٰ ذلك من خلال علته، فإن هذا البرهان يجعل كلاً من (الإنَّ) و(اللِمَ) معروفين، رغم أنه قبل البرهان كان السؤال منصباً فقط علىٰ (هل هو كائن). وقد أشار أرسطو إلىٰ ذلك في قوله الثالث: إننا لا نعرف (اللِمَ) أبداً مع جهلنا بـ (المَا)، وهذا القول، إن صح، فإنه لن يكون من الممكن السؤال عن (اللِمَ) طالما ظل (المَا) مجهولاً، إذ لا يسأل المرء (لِمَ) إلا بعد أن يثبت أولاً (أَنَّ) الأمر موجود، ولا يمكن للسائل أن يجهل (الإنَّ) – ولا يمكن للسائل، بيد أن هذا قد صرح به أرسطو نفسه بوضوح في بداية المقالة الثانية، حيث يقول عند ترتيبه للمطالب: «متىٰ علمنا أَنَّ الشيء، طلبنا لِمَ هو».

وهذا الأمر أبين من أن قوة البرهان أو القياس، ومن لا يدرك حقيقته بغريزته الطبيعية، فهو غير جدير بأن يُبسط له الاستدلال.

وثمة نقطة أخرىٰ تجب ملاحظتها، مستقاة مما قلناه: وهي أنه يحدث أحيانًا بعد المسألة أن نجد شيئًا لم نكن ننشده.

فبما أننا نجهل «الـ لِمَ» (العلة) و «الـ إنَّ» (التحقق) معًا، فلا يُسمح لنا بالسؤال عن «ما هو» (الماهية)، كما لا يمكن – كما أظهرنا للتو – عند السؤال عما «إذا كان الشيء

موجودًا» أن نصـــادف العلة «بالعرض» ونبصـــر في آن واحد «أنه موجود ولماذا هو موجود»، وهذا ما صرح به أرسطو صراحة في العبارة الثانية حين قال إننا لا نسأل «لِمَ هو»، أي «ما هو»، قبل أن نجدهما معًا.

ولا ينبغي لأحـــد أن يشك فيما قالـــه أرسطو في استهلال كتابه، من أن الأشياء المطلوب معرفتها مساوية في العدد للأشياء المعلومة: فهو يتحدث هنا بصفة عامة عن «نمط» الســؤال والعلم، فبقدر ما توجد أسـئلة، يوجد من العلوم ما يقابلها، لا عن «الأشياء» الجزئية التي يمكن علمها أو السؤال عنها.

فمن الواضح أن عدد هذه الأشياء ليس متساويًا: فثمة أشياء كثيرة معلومة لم تكن موضـع سـؤال قط، مثل المبادئ الأولىٰ المعلومة بذاتها، وعلىٰ العكس، هناك أشـياء كثيرة تُسأل ولن تُعلم أبدًا، مثل عدد النجوم وعدد رمال الشاطئ.

ونقرأ هذا بوضوح أيضًا في كتاب البرهـــان (Posterior Analytics)، الجزء الأول، الفقرة 199، حيث يتحدث عن البرهـان المستمد من «علة بعيـدة»، ويقرر بهذا الشـأن في مسـألة «لماذا لا يتنفس الجدار؟» – وهو سـؤال واحد، «كل كائن يتنفس هو حيوان، والجدار ليس حيوانًا» – ثم يضيف أنه في ذلك البرهـان لا يتم بيان «الـ لِمَ»، بل «الـــ إنَّ» فقط، لذلك كان ثمة «شيء مختلف يُسأل عنه» قبل ذلك البرهـــان، و «شيء مختلف يُبين من خلاله»: فالـــ «لِمَ» (العلة) كانت هي المسـؤولة عنها، ولكن ما تبيّن ليس «الـ لِمَ» بل «الـ إنَّ».

ومن هذه النقاط نستخلص أخيرًا أن ثمة فرقًا بين الحديث عن المسألة كما تُطرح «قبل» البرهـان، والحديث عن الشيء ذاته كما يتضح «بعد» إتمام البرهـان.

فكما كنا نقول، لا يمكن إلا لسؤال «واحد» فقط أن يسبق البرهـــان - ولا يمكن لســؤالين أبدًا، ومع ذلك، يمكن ببرهان واحد وعينه أن يُعرف شــيئان «معًا»، كما قال أرسطو بوضوح. فإذا كان المرء قبل البرهـــان الذي ذكرناه قد سأل عما «إذا كان الأمر كذلك»، فإن السؤال كان عن الـ «لِمَ» فقط (لأنه يتطلع إلىٰ العلة)، غير أنه بهذا البرهـان، لا يتبيّن هذا (العلة)، بل يتبيّن فقط «أن الجدار لا يتنفس».

ولا يمكن إنكار أي شيء هنا اعتباطًا.

وبناءً علىٰ هـذه النقاط، دعونا نرىٰ ما إذا كـان ما يقوله أرسطو يؤيد وجهة نظرنا.

يقول أرسـطو إننا «أحيانًا نعرف أنه موجود (الـــ إنَّ) ونسـأل لماذا هو موجود (الـ لِمَ)»، و «أحيانًا يتضح لنا كلاهما ببرهان واحد وعينه».

أما نحن، فقد أظهرنا أن الشيء الذي يُنشد «قبل» البرهـــان هو شيء، وما يتضح «بواسطة» البرهـان هو شيء آخر. لذلك، عندما يقول أرسطو إننا نسأل عن «الـ لِمَ» حين نكون قد عرفنا «الـ إنَّ» أولًا، فهو لا يقول إن هناك برهانًا يُعرف من خلاله «الـ لِمَ» فقط، ففي ذلك الوقت يكون السؤال بالفعل عن «الـــ لِمَ» وحدها، ولكن ذلك البرهـــان عينه يُعرف «الـــ لِمَ والـــ إنَّ» معًا - كما أننا غالبًا ما نقــر أولاً فقــط بأن الشيء «موجود»، ثم يوضح لنا البرهـان في الوقت ذاته «أنه موجود ولماذا هو موجود».

وهكذا، برغم أننا قبل ذلك البرهـــان كنا نسـأل «فقط عما إذا كان موجودًا»، فقد نكون الآن وبالمثل نسأل «فقط لماذا هو موجــود»، ومع ذلــك، فإن «طبيعة البرهـــان وفاعليته» تظل كما هي، حيث تُعرف الأمرين معًا في آن واحد.

وقد أوضح أرسطو هذا بجلاء في السياق ذاته، مضيفـًا أنه قبل معرفة العلة قد يبدو أحيانـًا أن الشيء معروف بأنه كائن (أنّ)، إلا أنه في الحقيقة لا يُعرف إلا بالعَرَض.

إذن، فإن الفرق بأكمله الذي يراه أرسطو بين البرهان الذي يسأل لاحقًا عن «اللّم» (لماذا) والبرهان الذي يجد الاثنين معًا فور السؤال عن «الإنّ» (أنه كائن)، يكمن في الأسئلة التي تسبق البرهان، لا في الأشياء التي يتم تعريفها بأي من البرهانين.

ذلك لأن ما يُعرِّف «اللّم» و «الإنّ»، حتىٰ وإن سبق سؤالٌ سؤالاً آخر، فإن البراهين بطبيعتها واحدة من جميع الوجوه، وتحتفظ بالقوة ذاتها – أي قوة التعريف نفسها – ومن هذه القوة يجب أن تستمد مسمياتها من خلال الأسئلة السابقة، التي تعتمد كليًا علىٰ عارض ذهني، لأننا أحيانًا نعرف بالعَرَض وبشكل عابر أن الشيء كائن، وأحيانًا نجهل ذلك، ولذلك نطرح السؤال تارة بطريقة، وتارة بأخرىٰ: ومع ذلك، ومهما كان وجه سؤالنا، فإن خاصية التعريف ذاتها (إن جاز التعبير) في البرهان تظل ثابتة دائمًا.

ولا يمكن لأحد أن يقول إن ذلك البرهان، الذي لم يسبقه إلا سؤال «اللّم»، يجب أن يُسمىٰ برهانًا علىٰ «الإنّ» فقط (برهان الإنّ) بسبب السؤال الذي سبقه، لأنه لو سُلِّم بهذا، لترتب عليه أن ذلك البرهان الذي يسميه الخصوم بالأفضل لن يُسمىٰ إلا برهانًا علىٰ «الإنّ»، طالما أنه لا يُسأل قبله إلا «هل هو كائن»، ولترتب عليه أيضًا أن بعض البراهين المستمدة من علة بعيدة يجب أن تُسمىٰ برهانًا علىٰ «الإنّ»، رغم أنها لا تبين إلا «الإنّ»: إذ يقدم أرسطو، في الموضع 99 من المقالة الأولىٰ من «كتاب البرهان»، مثالاً لمثل هذا البرهان الذي يسبقه سؤال «اللّم»، قائلاً: «لماذا لا يتنفس الجدار؟»؛ لأنه ليس حيوانًا». وبناءً علىٰ ذلك، سيكون هذا برهانًا لِمّيًا (propter-quid) بحكم السؤال السابق – وهو أمر باطل بطلانًا ظاهراً كليًا.

ومن ثم يتضح أن تلك الفقرة لأرسطو في المقالة الثانية من «كتاب البرهان» لم يفهمها الشراح الرشديون، وأن سبب خطئهم هو: أن أرسطو في تلك العبارات الثلاث

يعتبر أيضـاً الأشـياء التي تسـبق السـؤال والبرهـــان، وليس فقط الأشـياء التي تُعرف بالبرهـــان. فالفروق بينها، إذا أُخذت بوصفها سابقة، لا تُحدث تمايزاً في الأسئلة التي هي غاية البرهـان، ولا تؤسس أنواعـاً مختلفة من البراهين.

لكن عندما يعتبر أرسـطو، في الكلمات التالية مباشـرة، ذلك السـؤال لا بوصـفه سابقـاً، بل فقط بوصفه «مُعرِّفـاً» من خلال البرهـان، فإنه يضع نوعين فقط من البراهين وفقـاً لأنواع الأسـئلة التعريفية: فيقول إن كون الشـيء موجوداً يُعرف بطريقتين، إما بالعَرَض أو بالعلة – وهو ما يشـير إلىٰ نوعين من البرهـــان، فبما أن كل برهان يبين أن الشيء «كائن»، فإن أحدهما يبينه بالعلـــة، والآخر بذكر العلة أو نقلها. وبناءً عليه، فإن تلك الفقرة تدعم بقوة وجهة نظرنا ضد ابن رشد.

ويجب أن نضـيف أيضـاً حجة نسـتخلصـها منها ضـد ابن رشـد، وهي حجة بالغة الأثر حقـاً: إذ يُعلّم أرسطو هناك أنه من خلال ذلك البرهـان الذي يبين أن الشيء كائن بغير علته، لا يعرف المرء «ما هو» الشيء، بل يُعرف ذلك فقط من خلال البرهـان الذي يبين أن الشيء كائن «بعلته».

والحجة هي كالآتي: البرهـــان الذي يصـعد إلىٰ كينونة الشـيء من خلال علته الخاصـة هو وحده الذي يبين «ما هو» الشـيء، بحيث أن كل برهان يبين «الإنّ» (أنه كائن) فإنه بذلك يبين أن الشيء كائن من خلال علته (لأن أرسطو يؤكد هذا بوضوح في ذلك الموضع).

أما البرهـان الذي يسمونه برهانـاً لِمّيـاً فقط (propter-quid)، أو برهان العلة فقط، فإنه يبين «ما هو» الشـيء (كما يقر ابن رشـد في شـروحه علىٰ المقالـة الثانيـة، الفصول 39–40).

إذن، هذا البرهـــــان عينه يبين أن الشــيء كائن من خلال علته – وبالتالي يبين أنه كائن – وهو ما ينكره الرشديون.

الفصل الثالث والعشرون: وفيه يُحل اعتراض آخر يظهر من سياق الفصل الأول من المقالة الأولىٰ من «كتاب البرهان».

بما أننا قلنا – وأثبتنا بيقين – أن معرفة «اللّم» لا يمكن أن توجد بدون معرفة «الإنّ»، وبالتالي فإنه لا يوجد برهان يبين «اللّم» لا يبين في الوقت ذاته «الإنّ»، فإن هناك موضعاً آخر في أرسطو يجب أن نتعامل معه، والذي يبدو أنه يعارض وجهة نظرنا، بل ويهدمها.

هذا الموضع هو الفصل الأول من المقالة الأولىٰ، حيث يقول أرسطو، في معرض حديثه عن العلوم المختلفة التي تتبادل العون في معرفة الشيء نفسه، إن بعضها يرتبط ببعض بحيث أن إحداها، بخصوص الشيء نفسه، تعرف «أنه كائن» (الإنّ) فقط وتجهل «اللّم»، بينما تعرف الأخرىٰ «اللّم»؛ لأنها تبرهن من خلال العلة، ولكنها تجهل «أنه كائن»، ومن هنا يتبع ذلك أن المعرفة الكاملة بأي شيء تكون لمن يجمع بينا المعرفتين، ويتعلم من علم واحد أن الشيء «كائن»، ومن العلم الآخر «لماذا» هو كائن.

فأرسطو، إذن، يقر هناك صراحة بوجود علوم تعرف «اللّم» (بما أنها تبرهن من خلال العلل)، ومع ذلك تجهل «أنه كائن»، وبالتالي فإن هناك برهاناً لِمّياً (propter-quid) لا يبين أن الشيء كائن.

بيد أننا إذا فهمنا هذا الموضع جيداً، فسنرىٰ أنه لا يناقض موقفنا بأي حال من الأحوال؛ لأنه إذا كان أرسطو قد عارضنا بتلك الكلمات، فإنه سيعارض نفسه أيضاً، هو الذي قال بوضوح سواء في بداية المقالة الثانية أو في السياق 39 (كما أوضحنا أعلاه) إن «اللّم» لا يمكن أن يُعرف أبداً بينما «الإنّ» مجهول.

ولا يمكن الدفاع عن قوله حينئذٍ، لو كان قد قال في موضع آخر إن بعض البراهين اللِمّية تُعرِّف بينما «الإنّ» مجهول. ولذلك سنفسر ذلك الموضع باختصار، بقدر ما تسمح به المناسبة الحالية (إذ يجب شرح نقاط كثيرة باستفاضة وهي لا تتعلق بغرضنا الحالي): ويكفي الآن أن نقول إن هناك طريقتين يمكن بهما معرفة أن الشيء كائن، فذلك إما أن يكون بالحس أو بالعقل.

فبالحس يدرك المرء أن القمر قد أظلم، أما الفلكي، المقيم في غرفته حتىٰ وإن لم ينظر، فإنه مع ذلك يعلم أن خسوفاً للقمر يقع حينئذٍ؛ لأنه يعلم أن الأرض معترضة آنذاك، وهي علة الخسوف.

وبناءً علىٰ ذلك، يعلم كل منهما بوقوع الخسوف، وكل إدراك منهما في حد ذاته يقيني، ولكنه يغدو أشد يقيناً إذا ما اقترنت شهادة أحدهما بالأخرىٰ: إذ يشهد أحدهما بأنه رأىٰ الخسوف، بينما يسوق الآخر العلة التي جعلت وقوع الخسوف أمراً ضرورياً.

وهكذا يعلمنا أرسطو هناك بوجود فروع معرفية من هذا القبيل: أحدها لا علم له بالعلل، بل يعرف الشيء بالحس، والآخر يعرف بالعقل وحده، دون أي عون من الحس، وتندرج تحت هذه علوم أخرىٰ، أو حتىٰ فنون، تعرف الأشياء ذاتها بوصفها متصلة بالمادة المحسوسة، ومن ثم تقدم من خلال شهادة الحس تأكيداً لتلك الأمور التي تدركها العلوم العليا عبر العلل، وتشهد بأنها قد خبرت ذلك عياناً.

فعلم الموسيقىٰ يعرّف أن نسبة عددية معينة هي نسبة متآلفة، ولكن بما أنه لا يمارس الغناء، فإنه لا يختبر كون الأمر كذلك في الواقع، أما الموسيقىٰ الصوتية، التي ليست علماً، بل فناً، فتؤكد تلك (الحقيقة) بشهادة الحس، وهي لا تعرف شيئاً من علتها.

وهذا إذن هو ما يعلمه أرسطو هناك: فهو لا ينكر البتة أن الفرع المعرفي الذي يتأمل العلل يعرف «أن الشيء كائن»، لأنه مع العلم بـ «اللِم» يقترن بالضرورة العلم بـ «الإن»، وهو علم لا يمكن فصل «اللِم» عنه، فمن يبرهن علىٰ شيء من خلال علته يكون متيقنًا أن الشيء كذلك. فالموسيقي الرياضي متيقن تمامًا من أن نسبة عددية معينة هي نسبة متآلفة، وهو يعرف في آن واحد «اللِم» و «الإن» معًا –لا عن طريق الحس يقينًا، بل بالعقل.

بيد أن أرسطو لا ينفي عن ذلك النوع من الإدراك إلا كونه مما يُكتسب عن طريق الحس، إذ يمكن لهذا الإدراك أن يوجد دون معرفة بالعلة (الـ «لماذا»).

أما الرياضيات – التي تنظر في الأشياء مجردة عن المادة المحسوسة وتبرهن عليها من خلال عللها – فهي تعرف يقينًا وجود الشيء من خلال العلل، حيث يقود العقل إلىٰ هذه المعرفة، بيد أنها لا تنال تلك المعرفة بالحس، الذي يُقارن بالخبرة والحواس.

وثمة مسائل أخرىٰ كثيرة تتعلق بطبيعة العلوم الرياضية كان يلزم عرضها لتحقيق فهم كامل لها، ولكن بما أن ما قلناه من نزر يسير يكفي لفض النزاع المطروح، فلنترك معالجة البقية عمداً لموضع آخر.

الفصل الرابع والعشرون: هل يمكن الدفاع عن ابن رشد بأي وجه من الوجوه؟

بعد أن رفضنا رأي ابن رشد وفنّدنا كافة الحجج التي يمكن أن تُساق لتأييده، يبدو أن مكانة ابن رشد العلمية – **التي طالما أولياناها تقديراً رفيعاً جداً** – تقتضي منا النظر فيما إذا كان يمكن قبول المذهب بمعنًىٰ صحيح ما، وما إذا كان من الممكن الدفاع عن ابن رشد بحجة ما.

وبناءً علىٰ ما قيل، فلنجمع كافة معاني ذلك الرأي التي نرىٰ أنها لا تقبل الدفاع ويمكن تفنيدها بالتأكيد، ولننظر فيما إذا كان يحتمل أيضًا أي معنًىٰ آخر ذا حقيقة أسمىٰ، وما إذا كان محجوبًا تمامًا بكل حجة من حجج ابن رشد، أم أنه يحمل بعضًا مما يمكن الدفاع عنه.

أولاً، يجب أن يكون هذا أمرًا يقينيًا لا ريب فيه: وهو أن البرهان بالعِلّة، بوصفه نوعًا متميزًا عن البرهان المسمىٰ بالبرهان المطلق، يختلف في شروط المبادئ، أي في الفعالية في تعريف الأشياء المطلوبة – بالنظر إليها في ذاتها –، ومن ثم لا يتبقىٰ فرق آخر سوىٰ ذلك المستمد منا نحن الذين نبرهن، ونعني بذلك ما إذا كان وجود الشيء نفسه معروفًا لدينا: فمتىٰ كان معروفًا، سألنا فقط عن «لِمَ» (propter quid)، ومتىٰ كان مجهولاً، سألنا ما إذا كان الأمر كذلك.

إن حدوث مثل هذا الاختلاف في البراهين لا يمكن لأحد أن ينكره، إذ إن المسألة جليّة في حد ذاتها، وإذا كان ابن رشد قد جعل هذا وحده هو وجه الاختلاف، فلا يمكننا تفنيد رأيه. ومع ذلك، فإننا ننكر قاطعًا أن مثل هذا الاختلاف – باعتباره خارجيًا

وعرضيـًا للبرهان - يمكن أن يشكل أنواعـًا مختلفة من البرهـان. أما إذا أخذنا مصطلح «الأنواع» مأخـــذاً غير دقيق وبمعناه الواسـع، بحيث يمكن تسـمية أطراف أي تقسـيم «أنواعـًا»، فلن ننكر هنا أنه بهذا الاعتبار يمكـــن تسـمية تلك الضـروب من البرهـــان «أنواعـًا».

ومع ذلك، فبناءً علىٰ التقسيم الأول، لا ينقسم البرهـــان بشكل صحيح إلىٰ ثلاثة أنواع -إلىٰ البسيط، وما يسمىٰ ببرهان العلة فقط، وبرهان «الإنّ» - بما أن برهان «الإنّ» لا يتميز عن غيره بنفس السـمة التي يختلف بها الآخرون فيما بينهم: ذلك أن الأخيرين يختلفان باختلاف جوهري وباختلاف مأخوذ من طبيعة الشـيء، في حين أن التمييز بين صيغ برهان «الإن» (quod) هو تمييز عرضي وبين الأعراض.

لذا، فمن الأفضـل أن نقسـم البرهـــان في التقسـيم الأول إلىٰ نوعين، كما فعل أرسطو: برهان «اللم» (propter-quid) وبرهان «الإن» (quod)، ثم، بأخذ برهان «اللم» والنظر في ذلك الاختلاف العرضـي المتلقىٰ منا نحن المبرهنين، نقسـمه إلىٰ نوعين مسـميين بهذا الاسـم علىٰ سـبيل التجوز، أحدهما، فيما يتعلق بالسـؤال السـابق، يُعلم فيه وجود المعلول، والآخر يكون فيه السؤال السابق هو «هل هو موجود» - وهو ما يتعلق إذن بكل من برهان «اللم» وبرهان «الإن». وحتىٰ هذه النقطة أرسـطو، لم يلتفت قط إلىٰ مثل هذا الفرق، لأنه لم يؤخذ من طبيعة البرهـان، بل هو أمر عرضي، إذ إن الأمور التي هي بالعرض لا يُعتد بها في العلـوم التخصصية.

أما ابن رشـد، بصفته «شارحـًا»، فقد كان بإمكانه النظر في هذا دون محذور، فكثيراً ما يليق بالمفسـرين، تيسـيراً لفهم المسـائل وإيضـاحـًا لمادة المذهب، أن يبينوا ما قد لا يليق بالمؤلف نفسه فعله. لذا كان هذا أيضـًا رأي ابن رشـد: وهو أن البرهـــان المطلق

وبرهان العلة فقط ليس بينهما فرق جوهري، وأنه لا يمكن بناء «نوع حقيقي» بناءً علىٰ ذلك. وحكمه في هذا صائب، ولا لوم عليه فيه. ولكن هل يمكننا أن ننسب إليه معنىً آخر، فهذا أمر مشكوك فيه، عند النظر فيما يقوله في مواضع شتىٰ من شروحه علىٰ «كتاب البرهان». فبالإضافة إلىٰ تلك التناقضات والتعارضات في أقواله التي ذكرناها سابقًا، يمكننا أن نعتبر هذا الأمر ذا أهمية ليست باليسيرة: وهو أنه في الشرح 95 علىٰ المقالة الأولىٰ، عند بيانه لتلك الأنواع الثلاثة للبرهان، يقول إن برهان العلة فقط يحدث عندما يلزم عن العلة وجود المعلول بالضرورة، مثلما لا يلزم المعلول عن العلة – وهو ما لا أستطيع فهمه تمامًا؛ لأن قولنا «إن المعلول لا يلزم عن العلة» يأتي إما لعدم وجود انعكاس ولأن المعلول أعم من العلة، أو لوجود انعكاس ولكن العلة أعرف من المعلول (إذ لا ينبغي للمرء أن ينتقل مما هو أقل معرفة).

وكلام ابن رشد يحتمل كلا المعنيين، لكنه من الواضح متناقض مع نفسه. فإذا أخذنا المعنىٰ الأول، فإنه يخالف ما قاله ابن رشد لاحقًا في الشرح التالي 96، حيث يقول: إذا كان المعلول أعم من العلة، وكانت العلة أعرف من المعلول، فلا يوجد حينئذٍ إلا البرهان المطلق، أما إذا كان المعلول أعرف، فلا مجال لأي نوع من أنواع البرهان هناك. فكيف يقول هنا إذن إن هناك برهانًا للعلة فقط؟

وعلاوة علىٰ ذلك، في الشرحين 24 و97 من الكتاب نفسه، عند حديثه عن الاستدلال الرجوعي، يقول إنه يحدث عندما يكون المعلول معروفًا لنا والعلة مجهولة: فالرجوع يبدأ أولاً من المعلول إلىٰ برهان العلة، ثم بعد العثور علىٰ العلة، يعود لبرهنة المعلول. وبما أنه يقول إن العملية الثانية ليست برهانًا مطلقًا، بل هي برهان للعلة فقط، ومع ذلك لا يُشار بها إلىٰ وجود المعلول (بما أن المعلول كان

معروفًا مسبقًا)، فإن برهان العلة فقط يكون عندما ينعكس المعلول مع العلة، وبذلك يلزم عن العلة المعلول، كما يلزم عن المعلول العلة – وهو ما ينفيه في الشرح 95 نفسه.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن هذا المذهب يعاني من جميع الصعوبات التي ذكرناها سابقًا، عندما بينا أن المعلول لا يمكن أن يكون أعم من علته، إذا لم تكن تلك العلة عرضية، بل علة «بالذات» له.

وإذا أخذنا التفسير الآخر، فإننا نقع في صعوبات لا تقل عن ذلك، لأنه إذا كانت العلة والمعلول متكافئين، وكانت العلة أعرف من المعلول، فإنا نكون أمام «برهان مطلق»، لا «برهان علة فقط» – لأنه سيبين «إنيّة الشيء» (أنه موجود)، كما يعترف ابن رشد نفسه لاحقًا في الشرح 97، في القسم الأول من ذلك التقسيم.

وعلاوة علىٰ ذلك، كيف يمكن للرجل نفسه أن يقول في تلك المواضع إن برهان العلة يحدث في الاستدلال الرجوعي وفقًا للعملية التي سبقتها عملية سابقة – من المعلول إلىٰ العلة – إذا كان هنا ينفي لزوم العلة عن المعلول؟ **إن رأي ابن رشد محشو بهذه الصعوبات وأمثالها.**

ومع ذلك، إذا قرأناه في «المختصر» (جوامع كتاب البرهان)، في الفصل الخاص «بالبرهان»، فإنه لا يقول شيئًا هناك لا يمكن قبوله، ومنه يمكن استخلاص المعنىٰ الذي أذهب إليه وتوجيهه توجيهًا صحيحًا بسهولة بالغة. ففي بداية ذلك الفصل يضع ثلاثة أنواع للبرهان، وبعد ذلك يتحدث بعناية شديدة عن البرهان المطلق، ويعدد أنماطه الكثيرة، وبعد ذلك ينتقل إلىٰ برهان العلة فقط، والذي يُعتقد أنه قد بسط فيه رأيه كاملاً وتحدث فيه بأتم وجه: فكما تكلم بإسهاب شديد عن البرهان المطلق، كان ينبغي له أيضًا أن يتكلم عن برهان العلة فقط ولا يترك شيئًا يتعلق به دون مساس، بل

يعدد جميع شروطه وأنواعه وأنماطه. ومع ذلك، فإنه يوجزه في كلمات قليلة، ولا يقول شيئاً سوىٰ أنه «نوع معين من البرهان المطلق»، وله «نفس الشروط» و «نفس الخاصية»، ومن ثم يلحق به الفرق الذي يمكن به وحده تمييز برهان العلة فقط عن البرهان المطلق، وهو هذا: أنه في برهان العلة يُسأل عن «اللمية» (لماذا)، لأن وجود المعلول معلوم، أما في البرهان المطلق فيُسأل عن «الهلية» (هل هو موجود)، لأن كليهما مجهول.

هذه هي الأشياء التي يقولها ابن رشد هناك عن برهان العلة فقط، وعلينا أن ننظر في أمور قليلة.

أولاً، أن ابن رشد يشهد بأنه يستخدم اسم «النوع» هنا علىٰ سبيل التجوز – وهو أمر واضح جداً في ذلك الموضع وفي كلمات الشارح هناك، لذا فمن غير المعقول تماماً أنه بعد أن قال للتو إن هناك ثلاثة أنواع للبرهان، يعود ليقول إن البرهان .. نوعٌ معينٌ من البرهان يُسمَّىٰ هكذا بمجرده، ولكن كيف توجد ثلاثة أنواع متمايزة حقاً، إذا كان النوع الثاني نوعاً من النوع الأول؟ إذ إن الأمر كما لو قلنا إن هناك ثلاثة أنواع مما هو حي: النبات، والحيوان، والإنسان، بما أن الإنسان يندرج تحت الحيوان اندراج النوع تحت الجنس.

لذلك يشير ابن رشد إلىٰ أنه استخدم لفظ «النوع» بمعناه الواسع، حين قال إن هناك ثلاثة أنواع من البرهان، ثم عاد بعد ذلك، وكأنه يمحص المسألة بمزيد من الدقة والرغبة في التعبير بعبارة أصح، ليقول إن اثنين منهما ليسا إلا نوعاً واحداً بعينه.

بعد ذلك، يجب أن نزن حقيقة أن ابن رشد ينفي وجود أي اختلاف ذاتي بين هذين البرهانين، ولا يعزو إليهما إلا اختلافاً عرضياً واحداً فقط.

فحين يقول إن شـروط كل منهما واحدة، فإنه يؤكد يقينـاً أن الفصـول الذاتية لكل منهما واحدة، لأن شرط الشيء ليس شيئـاً آخر غير فصله الذاتي.

وبناءً عليه، فإن الاختلاف الذي ألحقه لاحقـاً ليس شـرطـاً، ومن ثم فهو ليس اختلافـاً ذاتيـاً، بل عرضـيـاً، كما بينا آنفـاً، لأنه يكمن فينا كليـاً، لا في طبيعة البرهـــان ذاتها.

فلو أردنا تسـمية هذا الاختلاف ذاتيـاً، لأوقعنا كلام ابن رشـد في تناقض لا حل له، إذ إنهما حينئذٍ سيختلفان في شرط ما، وهو ما كان ابن رشد قد نفاه سابقـاً – وليبصر هذا حتىٰ الأعمىٰ في قول ابن رشـد – وهو أنه لا يوجد اختلاف آخر بين هذين البرهـــانين سـوىٰ اختلاف خارجي وعرضـي. ومن هنا أيضـاً خلط أحيانـاً في مواضـع أخرىٰ بين هذين البرهـانين، كما في شرحه رقم 104 علىٰ المقالة الأولىٰ من كتاب «البرهـان»، إذ يقول إن بعض القضـــايا تكون أولية في ذاتها وثانوية بحســب المعرفة – وهي قضـــايا البرهـان المطلق، وبعضها الآخر لا يكون أوليـاً إلا بحسب المعرفة، وهي قضايا برهان الدلالة."

ولذلك، فإن البرهـــان الذي كان ينبغي له أن يسميه بـــ «برهان اللِّمَ فقط» قد سماه هناك بـــ «البرهـــان المطلق»، إذ إن هذا البرهـــان هو الذي تكون مقدماته بَيِّنة في ذاتها، ولكنها مفتقرة إلىٰ واسـطة في المعرفة، لأن الأمور المبرهن عليها تُسـتمد من المعلول الأكثر معرفةً. ويجب علينا أيضـاً أن نعتبر أن ابن رشد قد أصاب في قوله إن خاصيتهما واحدة، لأن الخواص تفيض عن الشروط الذاتية: وبناءً عليه، فحيثما اتحدت الشروط الذاتية، وجب أن تفيض الخواص نفسها.

ولهذا السبب، يتبين بجلاء من هذه الإشارة أن ابن رشد ينكر وجود أي تمايز جوهري بين تلك البراهين. لكنه استعمل كلمة «خاصية» بصيغة المفرد: فما هي هذه الخاصية؟ إن الخاصية الرئيسة للبرهان، والتي هناك.

ذهب ابن رشد إلىٰ أن المعرفة الأكمل بالشيء هي التي تتحقق، إذ هذه هي غاية البرهان وأثره، ومن ثَمَّ يمكن تسميتها بخاصيته. فمن مثل هذه المبادئ، وباستيفاء مثل هذه الشروط، تتبع هذه الخاصية بالضرورة، والبرهان الذي يُنتج العلم التام، لذا سيُسمىٰ بالبرهان الأقوىٰ، لأنه يجيب دفعة واحدة عن جميع الأسئلة المتعلقة بالشيء ذاته، كما يوضح أرسطو في الفصل الأول من المقالة الثانية من كتاب «البرهان»، إذ إنه يبين في آن واحد ماهية الشيء وعلة وجوده، وأخيراً أيضاً حقيقة ما هو، وهو ذروة كمال العلم.

وبما أنه من المؤكد أن ابن رشد يدرك هذه الخاصية، فإننا نستخلص من ذلك أن ابن رشد يقر بعدم وجود فرق بين تلك البراهين، لا سيما في تعريف المطالب، فإذا كانت خاصيتها واحدة، فإن قدرتها علىٰ تعريف المطالب واحدة، ومن ثم فإن كل برهان، وفقاً لطبيعته الخاصة، لديه القدرة علىٰ تعريف كل من «العلة» (لِمَ) و «الوجود» (أنَّ). فإذا أنكرنا ذلك، لم تعد خاصيتها واحدة، بل يصبح لأحدهما القدرة علىٰ توضيح «العلة» فقط، وللآخر القدرة علىٰ توضيح «العلة» و «الوجود» معاً.

ويظهر هذا الأمر نفسه أيضاً من خلال تلك الكلمات الأخرىٰ التي وضع بها ابن رشد الفرق بين هذين البرهانين، وهي أن هذا الفرق من النوع الذي ينسبه إلىٰ المطالب التي تسبق البرهان، وليس إلىٰ المطالب التي تُعرف من خلالهما، كما هو واضح لمن يمعن النظر في تلك الكلمات.

فماذا عسانا أن نقول عن ابن رشد؟ يبدو لي من المصدق أنه بعد كل شروحه علىٰ كتب أرسطو المنطقية، كتب كتاب «الجوامع» (Epitome)، الذي صحح فيه وجهة نظره، ونبذ تضارب أقواله وتناقضها، ولم يقدم إلا ما أقرَّ بأنه الحق؛ إذ يجب أن نؤمن يقينًا أن ابن رشد في ذلك «الجامع» كان يجب عليه وأراد أن يظهر كل ما حكم بكونه حقًا بشأن كل أنواع البراهين تلك، لذا كان عليه أن يكرر ويجمع في صعيد واحد كل الأشياء التي قالها في مواضع أخرىٰ عن برهان العلة فقط، لو كان يرىٰ أنها قيلت علىٰ وجه الصواب، وبما أنه في الواقع قد أغفل أشياء كثيرة كان قد ذكرها في مواضع أخرىٰ، لدرجة أنه لم يذكر عنها كلمة واحدة في ذلك «الجامع»، فيبدو من الضروري القول إنه بمجرد أن عرف بطلان تلك الأشياء وتناقضها، توصل إلىٰ رأي أكثر صوابًا، وفي ذلك الرأي، بعد نبذ الأوهام، استقر.

وبما أن الخطأ بشري، أما التصحيح ففعل يتسم بالنزاهة والفلسفة، فإننا نرىٰ أنه يمكن الدفاع عن ابن رشد بشكل ممتاز بهذه الطريقة، إذ يبدو هذا كافيًا، أو فليترك الآخرون هذا الرأي ويبتكروا شيئًا آخر بأنفسهم، وليحلوا، إن استطاعوا، كل تلك الصعوبات التي كان رأي ابن رشد يزدهر بها.

الفصل الخامس والعشرين: في التسمية الصحيحة لهذه البراهين.

أخيراً، يجب في هذه البراهين ملاحظة ما يتعلق بتسميتها، وليس بالضرورة ذلك الفرق الذي تحدثنا عنه، فقد يحدث أنه عندما يُعرف «الوجود» (أنَّ الشيء كائن)، نسأل عن «العلة» (لِمَ هو كائن)، كما يحدث أيضاً أننا نبرهن في الوقت نفسه علىٰ ما هو حق – رغم جهلنا به –.

ولكن لا يمكننا قبول طريقة التسمية التي يستخدمها البعض، وهي تسمية ذلك البرهان ببرهان «لِمَ» (propter quid) وتسمية هذا بالبرهان «الأقوىٰ»، فإذا كان سيُسمىٰ برهان «لِمَ» علىٰ أساس أنه وحده يبرهن علىٰ العلة، فإننا ننكر ذلك تماماً، بما أن كل برهان يوضح أن شيئاً ما موجود.

أما إذا حكمنا بأنه يجب مراعاة المطلب السابق فقط، فلنسمه برهان «لِمَ» فقط، لأنه قبل طرحه لا يُسأل إلا عن العلة، فهذا قد يُسمح به، ولكن أن يُسمىٰ «الأقوىٰ» ويُفصل بهذا اللقب عن غيره، فهذا ما لا نسلم به مطلقاً؛ إذ نرىٰ من الضروري القول إن ذلك البرهان الذي يوضح العلة هو الأقوىٰ والأكثر كمالاً، فإذا لم يكن البرهان الذي يسمونه «لِمَ» فقط هو الأقوىٰ ومن المرتبة الأولىٰ، فلا بد من الإشارة إلىٰ وجود نقص أو عيب فيه يجعله غير جدير بذلك الاسم واللقب، ومع ذلك لا يمكننا الإشارة إلىٰ أي عيب، سواء نظرنا إلىٰ طبيعة البرهان ذاتها أو إلىٰ عقولنا الخاصة.

فبما أنه لا ينقصه شيء من شروط أو خصائص طبيعة البرهان – كما أظهرنا أن ابن رشد نفسه يشهد بذلك، وهو الذي يؤكد أيضاً في شروحه (39، 40 علىٰ كتاب البرهان، المقالة الثانية) أن كلا النوعين من البرهان متساويان في الكمال من حيث

الشروط- وهذا عند ابن رشد هو ذروة الكمال البرهـاني والغاية القصوىٰ للبرهان، التي متىٰ ما تحققت اســتقررنا عندها، لذلك لا يمكن لبرهان أن يكون من درجة ثانية أو يُسمىٰ درجة أدنىٰ من البرهـان، بل يجب دائمـًا تسميته بالبرهـان الأقوىٰ.

ولكن إذا كان البرهـــان، بالنظر إلىٰ الاسم، الذي لا يُسمىٰ برهان «لِمَ» ليس لهذا السبب بالأقوىٰ، فإن النقص المزعوم هو الأكثر يقينـًا، ومع ذلك فأنا لا أراه في البرهـان لا ينقص شـيء من حيث تسـميته كذلك، فإنه حتىٰ لو كنا، في معالجة المطالب، نعرف مسـبقـًا أحدهما أو كليهما، فإن طبيعة البرهـــان لا تتزعزع ولا تنقص، إذ يحافظ دومًا علىٰ قوته في البرهنة علىٰ كليهما، ولا ينقص فينا نحن أيضًـــا، لأن التصـــور المســبق لجانب من حالة الشـــيء يعبر عن فيضٍ لا عن نقص، ونحن ننال المعرفة الأكثر يقينًا بالمعلول نفسه حين نجمع بين الحس والعقل. لذا، فإننا نرىٰ أن التمام والكمال في بيان «الـلِّمَّ» (propter quid) بأي برهان كان هما سيان، ومن ثم فإن جميعها من المرتبة الأولىٰ، ويجب أن تُسمىٰ جميعًا «بالأقوىٰ» دون أي تمييز.

وعليه، فلنرفض تمامًا ذلك الاختلاف في التســمية، ولنعتنق بالأحرىٰ ما يتبع ابن رشـــد، حيث جرت عادة ابن رشـــد أن يطلق علىٰ أحدهما «المطلق»، وعلىٰ الآخر «الخاص بالعلة فحسب». بيد أن هذه الأمور يجب أن تُفهم برزانة.

وإذا اعتقد أحد أن برهانًا آخر يسمىٰ «مطلقًا» لكونه أوليًا، ومن ثم فإن مجرد اسم «البرهـان»، دون إضـافة، يدل علىٰ ذلك وحده، **فأنا لا أنكر ذلك**، ولكن حين يضيفون «الخاص بالعلة فحسب»، فإننا نرىٰ أن هذا الرأي خاطئ.

فبهذا المعنىٰ، لن يكون كل برهان يبين «الـلِّمَّ» برهانًا مطلقًا، ولا يمكن وصف أي برهان «لِمِّي» بأنه من المرتبة الثانية. أما إذا فُهمت كلمة «مطلقًا» بالإحالة إلىٰ المسألتين

السابقتين، فإن هذه التسمية ستعيننا علىٰ التمييز، فمتىٰ ما قُدم برهان تكون فيه العلة معلومةً علىٰ وجه اليقين، بينما يكون السؤال مطروحًا عن كليهما، فعندئذٍ يكون «مطلقًا»، أي أن المسألة برمتها تكون معروضة، وإن كان بعض أجزائها معلومًا لبعض الأشخاص بالفعل.

ولكن قد يعترض معترض: لقد قلنا أعلاه أيضًا إننا في هاتين المسألتين أنفسهما – أي حين نجهل «لِمَ هو» و «أنَّه هو» – لا نسأل إلا «هل هو»، إذ لا يجوز لمن يجهل «أنَّ الشيء موجود» أن يسأل «لِمَ هو موجود»، ومع ذلك، وكما قلنا أعلاه، فإن المرء قد يسأل أحيانًا عنهما معًا. وعلىٰ هذا نقول: رغم أن المرء يسأل بخصوص المعلول «هل هو» فحسب، إلا أنه «بالقوة» يطلب في الوقت نفسه توضيح «ما هو»، وهو ما يوضحه أرسطو ببراعة فائقة في الفصل الأول من المقالة الثانية من «التحليلات الثانية»، حيث يعلمنا أن كل سؤال عن العلة يكون إما صريحًا أو ضمنيًا؛ لأننا عندما نسأل «لِمَ هو»، فإننا نبحث عن العلة صراحةً، ولكن عندما نسأل «هل هو»، فإننا نبحث عنها ضمنيًا، وهو ما تدل عليه هذه العلامة، وهي أننا حين نعرف «أنَّ الشيء موجود» –حتىٰ دون معرفة العلة– لا نتوقف، بل لا نزال نسأل «لِمَ هو». ومن ثم، فإن من يسأل «هل هو»، وهو يجهل «ما هو».

وإذا توقفنا، فمن الواضح أننا لم نجد ما كنا نبحث عنه، لأننا كنا نبحث عن العلة. ولذا قد نسمي مثل هذا البرهان المسمىٰ برهانًا مطلقًا؛ لأن المعلول يُفترض فيه مجهولاً علىٰ الإطلاق، أي مجهولاً كليًا، والمسألة فيه بسيطة وتتعلق بكلية ما هو مطلوب وممكن البرهنة عليه، فبسؤالنا «هل هو»، نشير إلىٰ أن المجهول هو «أنه» و «لِمَ هو» معًا.

ومن خـلال النقاط المذكورة آنفـًا، قـد يمكننا الدفاع عن ابن رشد، الذي يقول في كتاب «الجوامع»، في فصل البرهـــان، إن في البرهـــان المطلق يُسأل عن الأمرين معـًا – وهو أمر ليس صحيحـًا البتة، بل طرحه ابن رشد دون تروٍ.

ومع ذلك، يمكننا اسـتنقاذ هذا المعنىٰ إذا قلنا إن ثمة مسـألة ضـمنية متضـمنة فيه أيضـــًا، وأن إزالة ذلك الجهل يُنظر إليها كذلك بوصـــفها معلولاً للبرهان: لأنه عندما يكون كل من الـ «لِمَ» والـ «أنَّ» مجهولين، ونروم البرهنة علىٰ كليهما معـًا بالعلة القريبة، فإننا في الحقيقة لا نسأل إلا «هل هو»، إذ طالما أننا نجهل ذلك، فلا يمكننا السؤال بـ«لِمَ هو» – ومع ذلك، يقال إننا نسـأل أيضـًا «لِمَ هو»، وذلك من خلال سـؤال مضـمر، كما قلنا آنفـًا، وأيضـًا لأنه يتبين مباشرة من خلال ذلك البرهـــان كلاهما معـًا: الـــ «أنَّ» والـ «لِمَ». لذا، فليتضـــح المعنىٰ الذي يمكن بموجبه قبول تلك التســـمية لابن رشـــد، التي جرت عادته أن يطلق بها علىٰ أحد البراهين اســـم برهان «العلة فقط»، وعلىٰ الآخر برهان «المسمىٰ مطلقـًا».

فبكلمة واحدة، نحن نرفض جميع الألقاب المتباينة لهذه البراهين التي يُشـــار من خلالها إلىٰ أن بعضها من المرتبة الأولىٰ والبعض الآخر من المرتبة الثانية، ولا نقبل إلا تلك التي نود بها الإشـارة إلىٰ الفارق الوحيد القائم بينها، وهو فارق عرضـي وبالنسـبة إلينا. وهذا الفرق لا ننكره، رغم أنه لم يُعتبر قط لا من قِبل أرسـطو ولا من قِبل الشـراح اليونانيين.

النهاية

الفهرس

الفصل الأول: في أن البرهان، بالمعنىٰ الدقيق، ليس جنساً، ولا تندرج تحته أنواع ... 3

الفصل الثاني: كيف تنشأ سائر البراهين من المرتبة الثانية نتيجة نقص في بعض الشروط 6

الفصل الثالث: في البرهان من علة بعيدة 10

الفصل الرابع: في البرهان القائم علىٰ المعلول 14

الفصل الخامس: في أنه لا يوجد نوع ثالث من برهان «الإنّ» 16

الفصل السادس: في استجماع عدد أنواع البرهان، وعرض الصعوبات الناشئة في كل منها..... 19

الفصل السابع: في أن البرهان بالمعلول أشرف بكثير من البرهان بالعلة البعيدة 21

الفصل الثامن: وفيه يُعرض رأي ابن سينا المعارض للبرهان من المعلول ويُثبت بالحجج 27

الفصل التاسع: وفيه يُدحض رأي ابن سينا، ويُبين أن البرهان من المعلول هو برهان..... 30

الفصل العاشر: في حل الحجج التي سِيقت لابن سينا. 33

الفصل الحادي عشر: شرح وتأييد رأي ابن رشد القائل بأن «برهان لِمَ» و «البرهان الأكمل» هما نوعان من البرهان متمايزان في الحقيقة..... 37

الفصل الثاني عشر: تأييد الرأي المعارض، وهو أنه لا يوجد سوىٰ نوعين من البرهان، متمايزين في الواقع 39

الفصل الثالث عشر: وفيه تُعرض آراء الرشديين المختلفة ويُقارن بينها، فيما يتعلق بالفروق التي يُقال إن البرهان اللمي يتميز بها عن البرهان الأتم..... 42

الفصل الرابع عشر: تفنيد الفرق الأول المأخوذ من الحد الأوسط 47

الفصل الخامس عشر: دحض الفرق الثاني المستمد من انعكاس الحدود..... 56

الفصل السادس عشر: في أن ابن رشد لم يضع سوىٰ الفارقين الأخيرين، وأنهما يؤولان إلىٰ واحد 66

الفصل السابع عشر: في تفنيد ذلك الاختلاف الذي استقاه ابن رشد من الحد الأوسط كونه أعرف عندنا أو غير أعرف عندنا 68

الفصل التاسع عشر: الذي يُرفض فيه الفارق الأخير المستمد من المطالب، ويُبيَّن فيه أنه لا يمكن لأي برهان، بحكم طبيعته الخاصة، أن يوضح «لِمَ هو» وفي الوقت نفسه يخفق في توضيح «أنَّه هو»..... 76

الفصل التاسع عشر: وفيه يُبين أيضـًا، بالنسبة إلينا، أنه لا يوجد برهان يعرفنا بـ «اللم» دون أن يعرفنا أيضـًا بـ «الإن». 85

الفصل العشرون: وفيه تُجمع سائر أنواع البرهان وفقـًا لرأي أرسطو 88

الفصل الحادي والعشرون: في المعنىٰ المزدوج للعلة القريبة، وأن ليس كل برهان من علة قريبة هو برهان «لِمَ»..... 90

الفصل الثاني والعشرون. وفيه تُحَلُّ جميع الحجج المضادة..... 94

الفصل الثالث والعشرون: وفيه يُحل اعتراض آخر يظهر من سياق الفصل الأول من المقالة الأولىٰ من «كتاب البرهان» 103

الفصل الرابع والعشرون: هل يمكن الدفاع عن ابن رشد بأي وجه من الوجوه؟ .. 106

الفصل الخامس والعشرين: في التسمية الصحيحة لهذه البراهين 114

الفهرس 118